

Ueber die jüdische

Angelologie und Daemonologie.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

IV. Band.

N^o 3.

Ueber die jüdische

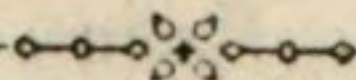
Angelologie und Daemonologie

in ihrer Abhängigkeit vom

Parsismus.

Von

Dr. Alexander Kohut.



Leipzig 1866

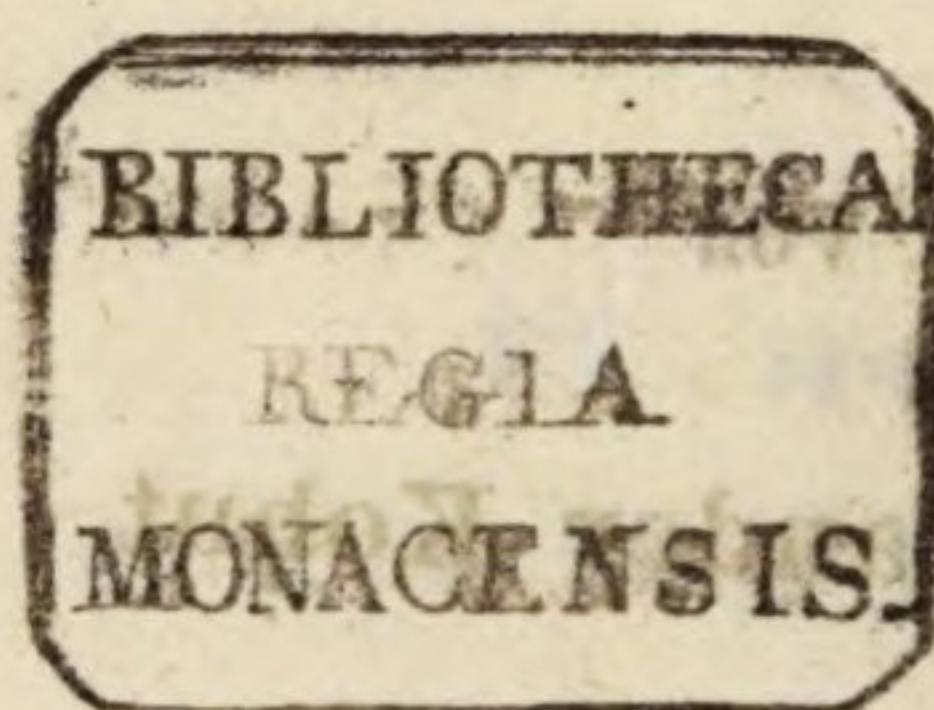
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Ueber die jüdische

Angelologie und Dämonologie

in ihrer Abhängigkeit von

Parasiten.



Leipzig 1860

In Commission bei F. A. Brockhaus

Einleitende Bemerkungen.

A) Die biblische Zeit.

§. 1.

Der Glaube an das Vorhandensein von höhern, mit einer vollendeteren Geistesbeschaffenheit ausgerüsteten Wesen, war im Alterthum ein allgemein verbreiteter. In Wahrheit lässt auch die grosse Stufenleiter der Wesen, die vom leblosen Gestein bis zum Menschen hinaufführt, auf die Annahme schliessen, dass es noch eine Wesensklasse, mit höheren geistigen Anlagen als die Menschen, über diesen geben müsse, eine Annahme, gegen welche selbst vom Standpunkte der modernen Anschauung nichts einzuwenden ist. Was aber die heutige Anschauung nicht ohne Weiteres den alten Völkern zugeben dürfte, ist der Glaube, nach welchem sie den höhern Wesen — Genien — eine unmittelbare Einwirkung auf die sublunarisches Welt, sowie auch deren Befähigung mit den Menschen in eine unmittelbare Verbindung zu treten, und auf diese Weise sie mit der Gottheit zu vermitteln — einräumten.

Von solchen, ihrer Rangstellung gemäss, mannigfach sich abstufenden Geistern, die, wie vorzugsweise im Parsismus, theils guter, theils böser Natur sind, sind die Mythologien der alten Völker ganz überfüllt.

Wie gestaltet sich nun dieser Glaube an höhere Wesen im Judenthum, zunächst auf dem Gebiete des alten Testaments?

Die eigentliche Schöpfungsgeschichte, den ganzen Schöpfungsakt als das ausschliessliche Werk Gottes ansehend, ent-

hält von einem Geisterreiche, von dessen Eingreifen in den Gang des Weltorganismus, oder einer die Menschen mit Gott vermittelnden Dazwischenkunft der Engel — keine Spur.

Nur in dem erzählenden Theil des Pentateuch ist oft die Rede von Engeln, die aber auch alsbald mit Gott abwechseln¹⁾, — so dass das Erscheinen eines Engels nichts anderes als das Hervortreten der Gotteswirksamkeit in die Sinnenwelt vorzubereiten, oder zu versinnbildlichen scheint. Mitunter erscheinen Engel ausgezeichneten Personen²⁾, um an sie einen Auftrag zu überbringen. — Daher Engel, die eine bloss schützende Thätigkeit haben, in der Regel unsichtbar bleiben³⁾. So erscheinen nun die Engel, wie schon ihr Name: מלאכים⁴⁾ besagt, durchweg in der Eigenschaft als „Abgesandte“, ἄγγελοι, Willensvollstrecker Gottes. Nur in der theokratisch - monarchischen Verfassung des Judenthums scheint sich schon in die Vorstellung von den Engeln ein fremder Einfluss gemischt zu haben. So wenn z. B. Gott als Regent dargestellt wird 1 B. der K. 22, 19; Jes. 6, 1 fg. Ezech. C. 1 u. 10 sitzend auf einem Thron, der auf Cherubim ruht; 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; Jes. 37, 17 von einem, den Weltenkönig lobpreisenden Himmelsheere umgeben; Jes. 6, 3; Ps. 89, 6, ibid. 103, 20; und wenn Gott seinen Ort im unendlichen Raum verlässt, so tragen Cherubim seinen Thron wie einen Wagen. 2 Sam. 22, 11; Ps. 68, 18 u. s. w.

In diesen engen Rahmen lässt sich ungefähr das Bild einfassen, welches das vorexilische biblische Schriftthum in einzelnen Umrissen von den Engeln entwirft. Wie ganz anders im nachexilischen, oder in der Zeit des Exils verfassten Schriftthum! So nehmen hier schon die Engel in

1) Vgl. 1 B. M. 16, 13; 21, 19 — 1 B. M. 18, 2. 9 mit Vers 13; — 1 M. 31, 11. 13; 2 M. 3, 2. 4.

2) Genes. 16, 7; 19, 1; 21, 17; 24, 7; Judic. 6, 22. 23; ibid. 13, 22.

3) 1 M. 24, 7. 40; 2 M. 14, 19; 4 M. 20, 16. — cf. Ps. 34, 8; 91, 11 u. s. w. In diesem Sinne wird auch der gewährte Schutz ein Erlösen durch einen Engel genannt v. 1 M. 48, 16.

4) Vgl. auch das arab. ^{Eng}مَلَك misit, wovon: ^{Eng}مَلَا legatio nuntius — angelus, siehe Freytag Lex. arabico - latin. s. v.

der Regel ⁵⁾ Menschengestalt an ⁶⁾ und tragen ihren Eigenschaften entsprechende Namen ⁷⁾. Ganz im Gegensatze zu dem vorexilischen Zeitalter wird nunmehr unter den Engeln eine Rangstufe angenommen ⁸⁾. Die Zahl der Engelfürsten שָׂרִים ist, entsprechend den parsischen Amesha-çpeñtas, auf sieben ⁹⁾ angesetzt. Dies ist zwar erst in dem spätern Buche Tobias ¹⁰⁾ ausgesprochen, was aber eine frühere gangbare Annahme durchaus nicht ausschliesst.

Halten wir nun diese nachexilischen angelologischen Vorstellungen den vorexilischen gegenüber, so wird der fremde Einfluss, der in den ersteren Platz gegriffen hat, unverkennbar zu Tage treten. Um ihn aber genau bestimmen zu können, ist es unumgänglich, das eigentliche Exilsleben der Juden, in welchem doch ein solcher Umschwung der Gesinnungen vor sich gehen konnte, in möglichst gedrängter Kürze ins Auge zu fassen.

Nach dem im Oriente herrschenden Despotengrundsatz: die besiegten Feinde in fremde Landschaften zu deportiren,

5) Einmal ist dies auch Genes. 19, 1 der Fall.

6) Vgl. Ezech. 9, 2 וְהָיָה אִישׁ רֹכֵב; Zach. 1, 8 וְהָיָה אִישׁ רֹכֵב; Daniel 8, 15 כְּמִרְאָה גְּבִיר; das. 9, 21 הָאִישׁ גְּבִירָאֵל.

7) So wird Dan. 10, 13. 21; 12, 1 Michael; das. 8, 16; 9, 21 Gabriel; und in dem nicht viel spätern Buche Tobias. 12, 15 Rafael namhaft gemacht.

8) So wird Michael (Dan. 10, 12) „einer der ersten Engelfürsten“ und das. 12, 1 als „der grösste Engelfürst“ bezeichnet.

9) Es ist beachtenswerth, dass die Schwankung zwischen der Zahl sechs oder sieben Ameshaçpeñtas, je nachdem Ahuramazdâo zu der Classe der Añ. çp. gezählt cf. It. 1, 36; 2, 1. 6 oder nicht gezählt wird cf. Spiegel's Einleitung zu seiner Avesta-Uebers. S. VII, sich auch in den jüdischen Schriften wiederholt. So nimmt das sogenannte jerusalem. Targum zu Deuter. 34, 6 und das Buch Henoch c. 20, wo die Liste der „wachenden Engel“ aufgerechnet ist — nur sechs; das Buch Tobias 12, 15 und B. Henoch c. 90, 21 sieben als Zahl der Engelfürsten an. Letzteres ist wohl die richtigere Annahme, der dann auch die christlichen sieben Erzengel ἀρχάγγελοι entsprechen v. Thess. 4, 16; Ep. Jud. 9.

10) l. c. die daselbst vorkommende Function des Rafael: „hinetreten vor das Antlitz der Herrlichkeit des Heiligen“ ist ähnlich dem talmudischen „Angesichtsengel“ שָׂר הַפָּנִים.

wurden auch die Juden nach Verlust ihrer politischen Selbstständigkeit nach des Siegers Ländern abgeführt, und zwar nach den Gegenden חלה חבור נהר גוזן וערי מדי verpflanzt 2 B. d. K. 17, 6; 18, 11.

Ohne uns auf den bekannten Gelehrtenstreit über die Localität dieser Ortschaften einzulassen, verweisen wir auf die gründlichen Untersuchungen von Herzfeld¹¹⁾ und Wichelhaus¹²⁾.

Mag man nun den ersten Sitz der Exulanten in Mesopotamien oder Assyrien suchen¹³⁾, so steht doch fest, dass die Juden bald nach ihrer Deportation sich über die Grenzen Mesopotamiens und Assyriens nach Persien hin ausbreiteten. Nach dem Buche Esther 3, 8 wohnen Juden in allen Satrapien Persiens. Josephus¹⁴⁾ will sie gleich durch Nebukadnezar nach Medien und Persien verpflanzt wissen. Dieser Ansicht scheint auch das Targum zu 1 Chr. 5, 26 und Jerem. 13, 16 zu sein, indem es das daselbst vorkommende חרם durch טורי קבלה „finstere Berge“ wiedergiebt, worunter die an Persien westlich angrenzenden kurdischen Gebirge verstanden werden. Wie zufrieden die Juden namentlich in Persien mit ihrer socialen Stellung waren, bezeugt am schlagendsten der Umstand, dass von der, dem ganzen Volke (Esra 1, 3; 7, 13) gegebenen Erlaubniss des Cyrus zur Rückkehr nach Jerusalem, nur zwei Stämme Gebrauch machten (Esra 2; Nehem. 7). Die zurückgebliebenen Stämme bildeten den Kern der zahlreichen Judencolonien der assyrisch-medo-persischen Provinzen. In der That waren auch die

11) Geschichte des Volkes Israel I S. 356 fg.

12) Das Exil der 10 Stämme Israels in der Zeitschr. d. DMG. B. 5 S. 467.

13) Vgl. Ritter, Erdkunde 10. Theil S. 246.

14) Antiqu. 9, 15 und an einer andern Stelle (11, 5, 2) sagt er: noch zu seiner Zeit seien Juden in grosser Menge von der assyrischen Gefangenschaft her in Persien ansässig: — αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῶ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενον — —

meisten am Ufer des Tigris und an den westlichen Theilen Persiens liegenden Städte von Juden bevölkert ¹⁵⁾).

Dass auch in Medien von der oben gesagten Zeit ab Juden wohnten, bestätigen die aus dem Buche der Könige und des Josephus angeführten Stellen. Auch Benjamin von Tudela will hier die zehn Stämme gefunden haben, worauf jedoch nicht viel Gewicht zu legen ist, da das angebliche Vorhandensein der zehn Stämme eine im ganzen Orient verbreitete Sage ist.

Nun ist aber ungefähr um die Zeit, während welcher die Juden in Persien und Medien sich aufhielten, die Blüthezeit der daselbst herrschenden zarathustrischen Religion anzusetzen; das Exil der Juden beginnt nämlich — so wir die von Jerem. 25, 11; 29, 10; Zach. 1, 12; 7, 5; 2 Chr. 36, 21; Joseph. bell. jud. 5, 9, 4 angegebene Zeitdauer von 70 Jahren herausbringen wollen — vom Heranrücken Nebukadnezar's an Jerusalem und der Tributpflichtigkeit Jojakim's, also im Jahre 606 v. Chr. und endet 536. — Um diese Zeit blühte aber auch der Zendcultus, da denselben die bereits 510 angefertigten Inschriften von Bisutun schon voraussetzen ¹⁶⁾.

Und somit stimmen denn alle diese localen und chronologischen Data zu der Behauptung, die das Resultat unserer Untersuchung sein soll, dass die Exulanten in ihren Wohnsitzen Persiens und Mediens manches von der zoroastrischen Religion beispielsweise: die innere Oekonomie des Himmels, der Hölle, vorzüglich aber die Vorstellungen über die Genien betreffend — angenommen und unter sich in Umlauf gesetzt haben. Diese Behauptung ist zwar schon früher im Allgemeinen aufgestellt worden, kann aber erst jetzt, nachdem Männer, wie Burnouf, Spiegel, Brockhaus, Windischmann u. andere, Europa die parsischen Schriften zugänglich gemacht

15) Beispielsweise die Städte: אַקְרָא דִּאגְמָא (Tractat: Kidd. 72 a) = Agama; בִּי עֹכְבָרָא (Aboda Z. 30 a) = Ocbara, vgl. Ritter 10. B. S. 237; בִּירְקָא (Kidd. l. c.) = Birki v. Ritter das. S. 915; דַּאיֶסקְרָתָא (Erub. 59 a) = Dastagerda Ritt. 9. B. S. 500 u. s. w.

16) cf. Windischmann: zoroastrische Studien herausgegeben von Prof. Spiegel — S. 121 fg.

haben, aus den parsischen Quellen zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Bevor wir auf die genaue Quellenachweisung unseres Problems eingehen, wollen wir hier, als an der geeigneten Stelle, zu dem über die „Himmelsfürsten“ bereits Gesagten hinzufügen, dass zwischen den sieben שָׂרִים und den sieben parsischen Amesha-çpeñtas nicht bloss eine numerische — und vielleicht nur eine rein zufällige — sondern auch eine etymologische Uebereinstimmung sich findet. Amesha-çpeñtas bedeutet nämlich nach Bopp (vergleichende Grammatik §. 45) „non connivens sanctus“ = der nicht schlafende Heilige — die Richtigkeit dieser Definition ist auch aus dem Zend zu erweisen. So heisst es im Farvard. It. 23, 84: „welche (sc. Añ. çp.) wachen aus der Höhe über die Seele“. Ormazd-It 17 nennt sich Ahuramazda, das Haupt der Amesha-çpeñtas, „Wächter“ κατ' ἐξοχήν. — Im Mihr-It erhält Mithra die oft wiederholten Epitheta: der schlaflose, wachsame. — Es wird also eine bloss chaldäische Uebertragung des Wortes Amesha-çpeñta sein, wenn die jüdischen Erzfürsten in Daniel c. 4. 11. 14. 20; 8, 13 עִירִין קְדִישִׁין = „heilige Wächter“ genannt werden¹⁷⁾. — Ferner erhalten die Añ. çp. das Prädikat: hukhshathrâ hudhâoğhō =

17) Unter עִירִין ist in Daniel durchweg ein höherer Rang in der Engelordnung zu verstehen, wie dies aus den citirten Stellen erhellt, in denen Michael und Gabriel die Erz- und Schutzengel genannt werden. Auch das Buch Henoch, welches überhaupt viele Nachahmungen Daniels enthält, bezeichnet die obersten Engel durch: heilige Wächter vgl. c. 20 fg.; vgl. überhaupt die gründliche Untersuchung Lengerkes in seinem Daniel-Commentar zu c. 4, 11. Dieselbe Vorstellung liegt auch Zach. 4, 10 zu Grunde, wo den Engeln die Function des Herumstreifens (מְשׁוֹטְטִים) wie in Hiob 1, 7; 2, 1 dem Satan, zugeschrieben wird. Wie passt aber der dem Worte מְשׁוֹטְטִים vorangehende Passus: שְׁבַע אֱלֹהֵי עִירִין ה' הֵמָּה? Ich würde daher in Anbetracht dessen, dass die Engel, im Hinblick auf ihre schützende Thätigkeit, עִירִין — stat. constr. = עִירֵי — genannt werden, die Conjectur: שְׁבַע אֱלֹהֵי עִירֵי ה' הֵמָּה = diese sind die 7 göttlichen Wächter, die die ganze Erde durchstreifen“ vorschlagen. Die 7 Lampen (das. 2) symbolisiren demnach die 7 Engelfürsten, wie denn in der That der Sifri Sutta die 7 Lampen 4 M. 8, 2 als Symbol der 7 Engelfürsten fasst.

die guten, wohlweisen Könige; auch das Targum (Deut. 34, 6 u. sonst) nennt die Engelfürsten: רבני חכמה = Lehrer der Weisheit. So wie ferner die sieben Am. cp. Ahura's Lichtthron umgeben und dessen Rath bilden, spricht auch Hiob 1, 6; 2, 1 von einem, von Engeln gebildeten Rathe Gottes und zwar aus sieben berathenden Geistern bestehend — cf. Tobias. l. c.; Apocr. 4, 5; 8, 2; cf. Targ. Jon. 1 M. 11, 7.

Aus dem bisher Gesagten geht nun zur Genüge hervor, dass die Vorstellungen über die Engel und, wie wir weiter unten zeigen werden, deren Ausschmückung, natürlich mit jüdisch-monotheistischer Färbung, der parsischen Anschauungsweise nachgebildet ist. Wie denn in der That der Talmud (jerus. Tract. Rosch Hasch. 1, 4) und Midrasch (Genes. Rabb. c. 48) auch ausdrücklich sagen: שמות המלאכים עליו עמהם מבבל: Die Bezeichnungen der Engel brachten sie (die Juden) mit aus Babylonien (dem Exil).

§. 2.

Eine vollends berechtigte Annahme ist ferner, dass die Daemonologie ein fremdes, erst durch Berührung mit den Parsen und Medern im Exil gewonnenes Product sei. — Denn das biblisch-vorexilische Judenthum kennt keinen bösen Engel, vielweniger ein böses „Princip“. Gegen eine solche Annahme streitet schon die kosmologische Anschauung des Judenthums, nach welcher die Welt nicht mit Nothwendigkeit aus einer fatalistischen Natur emaniren musste, sondern das Schöpfungswerk eines mit unbeschränkter Machtvollkommenheit und Willensfreiheit ausgerüsteten Schöpfers ist. Das physisch und moralisch Böse strömt daher keineswegs aus einem dem höchsten Wesen widerstrebenden „bösen Principe“ als aus einer Naturnothwendigkeit; weil nur dieses höchste Wesen die grösstmögliche Freiheit und Macht besitzt. Es giebt daher nur relative aber keine absolute Uebel — welche ersteren unentbehrlich sind in Gottes Rathschluss. Aus eben diesem Grunde anerkennt das monotheistische Judenthum unbedenklich und unbedingt Gott als den Urheber

der physischen Uebel cf. 2 M. 12, 29 — Amos 3, 6; Thren. 3, 38; Jes. 54, 16 u. m. a.

Führt aber zuweilen ein Engel ein Strafgericht aus, so wird er als Gottes heiliges Werkzeug, nicht aber als individualisirter, menschenfeindlicher Geist angesehen. Im Gegentheil finden wir (Jesaj. 33, 7), dass die Arelim über eine stattgehabte Verheerung laut geschrien und die Engel des Heils bitter geweint haben; und bei Ezech. 9, 5 erhalten die Engel den Befehl, dem Gefühl der Schonung — deren sie also fähig sind — zu widerstehen.

Eine fernere Consequenz des Nichtvorhandenseins böser Engel ist es, dass dem strafenden Engel kein ständiger Dienst zugeschrieben wird. Wenn aber zuweilen von Pest und pestartiges Sterben bewirkenden Engeln die Rede ist, vgl. 2 M. 12, 23; 2 Sam. 24, 16; Jes. l. c. u. s. w. — so ist das nicht zu verstehen als ob es gewisse, eigens dazu bestimmte Strafmächte gäbe.

Nicht so das Heidenthum, die Religion der Natur! Heidenthum und Naturdienst sind congruent. Daher das Heidenthum, die Pflanze seines jedesmaligen Himmelsstriches, un-lebenskräftig ist, sich in einer fremden Gegend zu acclimatisiren. Fern vom Nil konnte weder der Aegypter, noch fern vom Ganges der Inder, noch fern von Érán der Parse seinen Gott finden. Dieser Gott als apotheosirte Natur kann aber nicht unvollkommen sein. Die zu Tage tretenden unvollkommenen Erscheinungen können daher unmöglich er selbst, sondern ein abgefallener Theil, eine Negation seiner Selbst sein. Die Eigenthümlichkeiten dieser fatalistischen Natur- und Religionsanschauung theilt auch mehr oder weniger der Parsismus, wiewohl dieser unstreitig auf einer ungleich höhern Stufe geistiger Entwicklung stand, als das übrige asiatische Heidenthum. Auch der Parsismus kennt ein Fatum „zrvâna akarana“, die unendliche unbegrenzte Zeit, auch „zrvâna-dareghô-qadhâta“, die Zeit der Herrscherin der langen Periode, genannt¹⁸⁾. Wiewohl hier die

18) Nach dem Minokh. gehen „die Angelegenheiten der Welt alle durch das Schicksal, Verhängniss und den gewöhnlichen Weltlauf

Schicksalsidee ethischer gefasst ist, insofern zrvâna akarana — so wir von der Sekte der Zervaniten absehen — nicht über, sondern unter Ahura und seinen Amesh. çp. steht, welche sogar, wann und wo sie wollen, in das menschliche Geschick selbstthätig eingreifen und aus eigener Machtvollkommenheit Glücksgüter vertheilen können ¹⁹⁾, so wird doch dieser ideelleren Auffassung ungeachtet, ein fatalistisches und zwar mit dem Vertreter des höchsten Guten gleichberechtigtes Böses angenommen. Dem Ahuramazda oder dem Çpeñtô-mainyus, dem vermehrenden Geiste, steht Ağromainyus oder Ganâmainyo, der schlagende, zerstörende Geist, der Geist der beständigen Verneinung (paityâra, nach Sp. Opposition) entgegen, die sich von ihrem ersten Auftreten ²⁰⁾ an unaufhörlich bekämpfen. Dieser scharf ausgeprägte Dualismus — der hervorstechendste Charakter des Parsismus — kennzeichnet die parsische Religion als eine Naturreligion, als eine Religion ihres érâni-schen Himmelsstriches. Denn in Érân, wo die ausgesprochensten Gegensätze dicht aneinander gerückt sind; wo versengende Sonnengluth mit Winterkälte und Schneegestöber der kalten Hochflächen stets abwechseln und die Gebilde der Menschenhand zerstören: da musste der Einfluss dieser Naturmächte zum vollen Bewusstsein kommen, auch in der Religionsanschauung, und den Glauben an zwei gleichmächtige in ewigem Widerstreit liegende Kreise von Götterwesen erzeugen. Ein Dualismus, welcher mit der Zeit aus dem natursymbolischen Gegensatz auf das sittliche Gebiet übertragen wurde.

Ausser diesen klimatischen wirkten überdies noch die localen Verhältnisse auf den parsischen Dualismus bestimmend ein. Der beständige, mit wechselndem Glück geführte Kampf zwischen Érân, den gesitteten Persern, und Turân,

vor sich, welches ist die Zeit der Herrscherin der langen Periode“. Vgl. Text bei Spiegel Parsigramm. S. 134 §. 2 u. dessen gründlichen Aufsatz in der Zeitschr. d. DMG. B. 5 S. 221 fg.

19) Das sogenannte baghō. bakhta vgl. die Note Sp. zu Visp. VIII, 15, wie auch das Glossar zu Brockhaus' Vendidad-Ausgabe S. 380.

20) Vgl. Jaçna XXX, 4. 5. 6, dazu Sp. N. 2. Treffend wird in dem hiergebrauchten Ausdruck: yémâ = Zwillinge, auf das gleichzeitige Auftreten beider himmlischen Wesen hingewiesen.

den ungesitteten Nomaden im Norden — ein Kampf, den das grosse Nationalepos, der Schâhnâme des Firdosi recht deutlich veranschaulicht — herrscht auch zwischen dem lichtglänzenden Himmel Ahuramazda's und der tiefen Finsterniss des Aġromainyus.

Aber ungeachtet dieser charakteristischen Grundverschiedenheit, die den Monotheismus der Juden von dem parsischen Dualismus von Haus aus trennt, verschaffte sich doch durch das gebieterische Machtwort der eindringenden Zeitverhältnisse der Begriff von einem „individualisirten bösen Engel“, wie er uns aus den nachexilischen Schriften in der Gestalt des Satan ²¹⁾ und des Asmodi ²²⁾ entgegentritt — Raum und Geltung im Volksleben der Juden. Dass sich die Anhänger des wahren Monotheismus ²³⁾, die Psalmisten und Propheten, an denen es im Exile nicht fehlte, gegenüber der Aufnahme antijüdischer ²⁴⁾, zumal daemonologischer Vorstellungen, nicht unthätig verhielten, beweist schon der in sittlicher Entrüstung verkündete Ausspruch jenes grossen, unter dem Namen Deuterojesajas bekannten Anonymus, der Ausspruch: „Der Bildner des Lichts ist auch Urheber der Finsterniss; der Schöpfer des Friedens ist auch Stifter des Unheils; ich, der Ewige, schaffe alles dies“ Jesaj. 45, 7; ein Ausspruch, der den schreiendsten Protest gegen den parsischen Dualismus bildet. Doch sollte das einmal vom Volksglauben adoptirte fremde Element aus demselben trotz gewiss vielfach gemachter Anstrengungen nicht alsobald und so leicht vertilgt werden. — Im Gegentheil begegnen wir noch in der talmudischen — also mehr denn sieben Jahrhunderte von der in Rede stehenden Zeit aus einanderliegenden — Epoche ange-

21) cf. Zach. 3, 1. 2; Ps. 48, 49; 1 B. der Chr. 21, 1 — vornehmlich Hiob 1, 6. 7 fg.; 2, 1 fg.; wo Satan ganz entsprechend dem parsischen Aġrom. dem „schlagenden Geist“ als Plagegeist geschildert wird.

22) Wird zuerst im Buche Tobias erwähnt, vgl. weiter unten.

23) Die sogenannten: *החרדים במצות אלהינו* „Eiferer für die Gebote unseres Gottes“ Esra 10, 3 vgl. 9, 4; Jesaj. 66, 2. 5.

24) Der parsisch-daemonologischen Sphäre gehören auch die Stellen in Hiob 18, 13. 14; 33, 22—24, in denen der Tod als persönliche Macht, die selbstwillig Todesboten ausschickt, geschildert wird.

lologischen und daemonologischen Vorstellungen, und zwar in einer solchen überwuchernden Menge, dass der beobachtende Beschauer erstaunt nach Erklärung dieser sehr befremdenden Erscheinung fragen muss. Diese Erscheinung erweist sich jedoch als ein ganz natürlicher Vorgang, so wir das Geschichts- und Geistesleben des jüdischen Volkes im talmudischen Zeitabschnitt im Zusammenhang mit den Orts- und Zeitverhältnissen — unter denen es sich entwickelte — betrachten, was wir demnächst in Kürze thun wollen.

B) Die talmudische Zeit.

§. 3.

In Babylonien, dem schon einmal zeitweiligen Aufenthalt der jüdischen zehn Stämme, entwickelte sich unter den Herrschern der Parther- und Sassânidendynastie ein reiches Geschichtsleben. — Die sociale und politische Stellung der babylonischen Juden war unter den parthischen Königen eine günstige. Sie standen zu diesen in einer Art von Vasallenverhältniss; demgemäss auch die Verfügungen über die zu entrichtenden Abgaben eingerichtet waren. Die Juden hatten ein politisches Oberhaupt: Exilsfürst, Exilarch ריש גלותא genannt, welches auch die civilrechtlichen und peinlichen Gerichtshöfe überwachte, und am königlichen Hofe in grossem Ansehen stand ²⁵⁾. Die Juden selbst lebten in unangefochtener Ruhe und Achtung, ein gewerbthätiges ²⁶⁾, mitunter sogar ein üppiges ²⁷⁾ Leben; von ihren, unter römischer Schutzherrschaft lebenden palästinensischen Brüdern beneidet ²⁸⁾.

25) Die Exilarchen nahmen nach dem Könige den vierten Rang ein. Die Reihenfolge war: מלכא אלקפתא רופילא וריש גלותא; Schebuoth 5 b; jerus. Scheb. I, 1.

26) Vgl. hierüber Tract. Baba Mezia p. 77 a.

27) Vgl. Tract. Taanith p. 26 a.

28) „Gott der Herr wusste“, sagte ein palästinensischer jüd. Gelehrter, „dass Israel unter Roms Herrschaft nicht bestehen könne, darum gab er ihm ein Asyl in Babylonien“ vgl. Gittin 17a. — Die das Loos ihrer babyl. Brüder zu theilen wünschenden Palästinenser gaben sich der Hoffnung hin: „Es werden einst die Zerstörer des zweiten Tempels (Römer) von den Persern überwältigt werden“ vgl.

Als jedoch mit dem Sturze des letzten Parther-Königs Artaban der Emporkömmling Ardschir Bâbegân die Sassânidendynastie begründete, trat auch für die Juden ein bedeutender Wendepunkt ein. Zwar machten sich die Folgen dieser Staatsumwälzung für sie, nach politischer Seite hin, weniger fühlbar; waren doch die grosse Zahl und die politische Bedeutung²⁹⁾ der in Persien und Mesopotamien lebenden Juden zu beachtenswerth, als dass es schon die Staatsklugheit nicht hätte erheischen sollen, eine durchgreifende Verfolgung, wenigstens vor der Hand, nicht eintreten zu lassen. Wohl aber brachte die, mit der staatlichen Wiedergeburt Persiens wachgewordene, fast fanatische Begeisterung der Sassâniden, die unter den Parthern in Verfall gerathene Lichtreligion Zarathustra's zur Blüthe zu bringen, vielen Gewissenszwang für die Juden. Namentlich waren es die mächtig gewordenen Magierpriester, von denen die Juden viele Belästigungen zu ertragen hatten. So duldeten beispielsweise die Priester — Maubads — an gewissen Festtagen, an denen das Licht als sichtbares Abbild Ahura's verehrt wurde, kein Feuer auf dem Heerde, kein Licht im Zimmer. — An solchen Tagen drangen die Maubads in die jüdischen Häuser ein, das Feuer auslöschend und die glimmenden Kohlen in ihren heiligen Feuerpfannen³⁰⁾ mitnehmend, um sie als Opfer in dem Feuertempel³¹⁾ darzubringen³²⁾; da nach Annahme

Joma 10 a. Diesen Sinn hat auch der Ausspruch des Palästinensers R. Josée b. Kismi: „Es werde — in Zukunft — keinen Baum in Babylonien geben, an welchem nicht Pferde der Perser angebunden, und keinen Sarg, aus welchem nicht medische Rosse ihr Futter verzehren werden“ cf. Synh. 98 a; Midr. Rabb. zu Cant. c. 8 u. 10.

29) So berichtet Theophylactus Simokatta (ed. Bonn p. 218): „τῶν γὰρ Ἱεροσολύμων ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ τοῦ αυτοκράτορος ἀλόντων τοῦ τε ναοῦ ἐμπεπραμένον, ὀρρωδοῦντες πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων τὴν Ῥωμαίων ἀλκὴν ἐκ τῆς Παλαιστίνης ὥς τοὺς Μήδους καὶ πρὸς τὴν ἀρχίγονον τιθήνην μεταναστεύουσιν, ἐξ ἧς ὁ προπάτωρ ἐτύγγανεν ὦν Ἀβραάμ“ —

30) آتشدان cf. Spiegel, Einl. 2. B. S. LXVIII.

31) דאית גאס = dâityo gâtus, ders. l. c. S. LXIV fg.

32) cf. Jarchi Commentar zu Synhedr. p. 746 Schlagwort: דני קורקי ודימוניקא.

der Parsen das durch den täglichen Gebrauch verwendete und eben dadurch entwürdigte Feuer nur durch das Zusammentragen desselben an einen allgemeinen Ort (Feuerplatz) wieder vereinigt (gereinigt) werden kann³³).

Wie rücksichtslos die fanatischen Magier dieses ihr Geschäft betrieben, geht aus einer Talmudstelle Gittin 17 a hervor. „Als Rabba bar Chana krank war und von Freunden besucht wurde, drangen die Feuerpriester plötzlich in sein Zimmer und entrissen ihm das Licht. Der kranke Gesetzeslehrer brach hierauf in die Worte aus: רַחֲמֵנָה אִין בְּטוֹלֵךְ אִין: „Albarmherziger! so du mich nicht in deinen Schutz (Schatten) nimmst, so überlass' mich zum mindesten dem Schutze der Römer“.

Diese Belästigungen steigerten sich aber allmählig zu Bedrückungen. So wurde den Juden der Genuss des Fleisches und der Gebrauch der Bäder untersagt, weil ersteres häufig zu Opfern verwendet wurde, letztere aber, weil das Wasser bei den Parsen nächst dem Feuer heilig verehrt wurde³⁴). Sogar die Leichen waren aus ihrer Ruhestätte gezerrt, weil die Parsen das Bestatten der Leichen aufs strengste verpönten³⁵); cf. hierüber Tract. Jebam. 63, 6. Jesdegirt II b. Bâhram-Gur (442 — 460) verbot sogar das Sabbathhalten und Schemalesen, ohne Zweifel, weil beide das Bekenntniss des Judenthums: von der Einheit Gottes am schärfsten ausprägen und hierdurch die entschiedenste Opposition gegen den parsischen Dualismus bilden³⁶).

33) Wie dies schon Vendidad VIII, 253 fg. vorschreibt vgl. auch Spiegel l. c. S. LXX fg.

34) cf. Spiegel l. c. S. LIV.

35) Vgl. die minutiösen Vorschriften über die Leichencereemonien bei Sp. l. c. XXXII fg. Selbst für das Begraben eines todten Hundes schreibt der Vend. III, 125 die Strafe von 500 Schlägen mit dem Pferdestachel (astra) und 500 mit dem Craoshôcarana vor. Die Leichen durften bei strengster Strafe weder in die Nähe des Wassers noch Feuers gebracht werden, vgl. Sadder P. LXVII bei Spiegel l. c. LV. Hiernach ist also zu berichtigen die Ansicht Graetz, Geschichte des Judenthums 4. B. S. 425.

36) Vgl. Rapoport's Erech Millin S. 35 fg.

Dessen Nachfolger Firuz — von der Nachwelt Raschia = der Grausame genannt, vgl. Chul. 62 a -- liess die den jüdischen Eltern entrissenen Kinder im Tempel von Horvan zum Feuercultus erziehen und wüthete sogar gegen die unter den frühern Regenten allgemein in Ehren gehaltenen Gesetzeslehrer ³⁷⁾. Auf seinen Befehl war der Exilarch Huna Mari, Sohn Mar Sutra's, mit zwei Lehrern: Amemar b. Mar Janka und Mescherschaja b. Pacor ins Gefängniss geworfen und später hingerichtet. Die jüdische Gerichtsbarkeit wurde ganz aufgehoben, die Jugend zum Magismus angehalten und den Lernbegierigen der Besuch der unter den frühern Herrschern blühenden Schulen von Sura, Pumpaditha, Nehardäa, Machusah u. s. untersagt. Diese gewaltsamen Eingriffe der Sassânidenregenten in die freie Lehrthätigkeit der Juden und die dadurch verringerte Theilnahme an den Studien veranlassten die letzten Saboräer R. Giza und R. Simuna die von R. Aschi und Rabina begonnene Redaction des babylonischen Talmud — in der uns jetzt vorliegenden Gestalt — zum Abschluss zu bringen ³⁸⁾.

§. 4.

Wie aus der vorstehend skizzirten Darstellung erhellt, entfaltete sich das Geschichts- und Geistesleben der babyloni-

37) So stand der grosse Rechtsgelehrte Samuel mit dem Könige Schâpûr auf sehr gutem Fusse, vgl. Succa 53 a; Berach. 56 a. Eine besondere Zuneigung für Gesetzeslehrer hatte Schâhpûr II. Mutter, mit Namen Ifra (Huld) Ormuzd, durch deren Fürsprache Rabba, Rector der Hochschule Machusah's, der wegen Ausübung der peinlichen Gerichtsbarkeit der Strafe Schâhpûr's verfallen war, einer grossen Gefahr entkam. Taanith 24 a; cf. Baba Bathra 10 b —. Auch am Hofe Jesdegirt I. waren die jüdischen Gelehrten hochgeachtet. An den Huldigungstagen waren bei ihm die drei Vertreter der babylonischen Judenheit: R. Aschi für Surah; Mar Sutra für Pumpaditha; Amemar für Nehardäa, cf. Kethub. 61 b. Einst rückte sogar derselbe König dem bei ihm gerade anwesenden Lehrer Huna b. Nathan in eigener Person den Gürtel zurecht.

38) Vgl. ausführlich hierüber bei Grätz, Geschichte d. J. 5. B. S. 422.

schen Juden unter stetem Einfluss der Perser — einem Einfluss, der zunächst und vor Allem allerdings nur die grosse jüd. Volksmasse berührte, aber auch allmählig in die Lehrhallen eindrang. Für den eigentlich gesetzlichen Theil des Studiums, für die Halacha als das Regulativ der praktischen Lebensthätigkeit, die an streng fixirte Normen geknüpft war, hatte zwar dieser Einfluss keine weiteren Folgen ³⁹⁾. — Nicht so für die Haggada, die für ihre blossen Aussprüche keine normirende Bindekraft beansprucht und eben darum alle, der Theorie anheimfallenden Gedankenobjekte in den Bereich ihrer Thätigkeit zieht und das eigentliche Organ des Volkes bildet ⁴⁰⁾.

Nur diesem Einfluss werden wir es also zuzuschreiben haben, wenn wir in den Medraschim und dem haggadischen Theil des Talmud von Bann-, Zauber- und Beschwörungsformeln *) a) sympathetischen Curen, b) von siderischer Einwirkung auf die Menschen c) und von Vielen andern, ihre persische Heimath bekundenden Lebensgewohnheiten lesen. Der Talmud selber ist sich dieses, einer fremden Vorstellungssphäre angehörenden Elementes, wohl bewusst, da er oft

39) Die von Samuel (Bab. Mez. 108a; B. Bathra 51a; B. Kama 113a; Gitt. 10b; Ned. 28a) aus dem persischen Rechte mitgetheilten Rechtsfälle sind weniger halachische Entscheidungen, als vielmehr locale und temporelle Bestimmungen, deren ja der Talmud unter dem Namen: *הקנות* „Einrichtungen“ viele hat, die hervorgehend aus einem jeweiligen unabweisbaren Bedürfniss auch nur eine transitorische Gültigkeit haben, vgl. über die erwähnten Rechtsfälle Frankel's Gerichtlichen Beweis S. 56.

40) Es ist interessant zu hören, wie sich Rabba Areka und Samuel, die fast grössten talmudischen Capacitäten, hierüber aussprechen. Rab (d. i. Abba Areka) sagte: „Wer ein Wort von einem Magier [Neuperser, denen Rab als persönlicher Freund des gestürzten Partherkönigs Artaban (vgl. Abod. Z. 10b) abgeneigt war] lernt, der hat sich des Todes schuldig gemacht“; nein, erwiederte der dem Neuperserthum zugehane Samuel: *לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת אֲבָל אַתָּה לִמַּד לְהַבִּין וּלְהוֹרֹת*: die Schrift verbiete bloss die praktische Anwendung, nicht aber die theoretische Aneignung fremder Ansichten, cf. Synh. 68; Ab. Z. 18a; 43b; R. Hasch. 24b; Sab. 75a.

*) a, b, c vgl. weiter unten im „Anhang“.

diese herrschende Zeitidee mit der jüdisch-religiösen Anschauung in Einklang zu bringen sich bemüht. Es ist beachtenswerth zu sehen, wie der Talmud von der einen Seite mit einem eigenthümlichen Repulsionsvermögen die, dem Wesen des Judenthums schädlichen Bestandtheile herausfühlt und diese als דרכי אמורי „emoräische Sitte“ oder חקת הגוי „un-jüdische Satzung“ zurückweist, auf der andern Seite nicht minder unberechtigte Elemente zur Geltung kommen lässt. Während — um dies an einem Beispiele zu zeigen — der Talmud jedes abergläubische Mittel zur Erforschung der Zukunft scharf ablehnt, mit Hinweisung auf den Schriftvers (5 M. 18, 13): Ungetheilt sollst du sein, mit dem Ewigen, deinem Gotte; während jedem Spukwesen entgegengehalten wird der Satz (5 M. 4, 35) „Keiner ist ausser Ihm“, vgl. Chulin 7b; Synh. 67b: so kann sich der Talmud den Gewohnheiten der als Volksglaube gangbaren Annahmen doch nicht ganz verschliessen: „Giebt es auch keine Ahnung, so giebt es doch Zeichen“ אף על פי שאין נחש יש סימן heisst es Chul. 95b, mit Beziehung auf den erwähnten Fall. Ja an einer andern Stelle (Synh. 101a.) erlaubt es sogar der Talmud sich von שדים = Dämonen wahrsagen zu lassen: „Am Sabbath soll man die Schedim nicht befragen“. Nun meint zwar R. Josée, dies sei auch an Werkeltagen nicht gestattet — doch fügt der Talmud zu: nur weil es gefahrbringend sei מפני הסכנה, nicht aber aus religiösen Rücksichten. „Bedient man sich des Oels zum Salben, so nehme man dasselbe aus der hohlen Hand, nicht aus dem Gefässe, denn die Dämonenbeschwörer שרי שמן besprechen nur das Oel im Gefässe, nicht aber auch das in der Hand. Es ist zwar erlaubt, die Hilfe solcher Besprechungen zu suchen, doch thue man es lieber nicht, denn sie trügen, wozu Jarchi bemerkt: לכך נמנעו „daher halte man sich zurück, sie zu befragen“ (vgl. Synh. l. c.).

Alle diese nicht dem jüdischen Geistesboden entwachsenen Anschauungen, die sich in den weitverzweigten haggadischen Büchern in grosser Anzahl aufgespeichert und monotheistisch gefärbt vorfinden — gleich eingehend zu würdigen, überschreitet bei weitem den Raum, den uns diese geschätzte

Zeitschrift anweist. Wir beschränken uns demnach bloss auf die im Talmud und Midraschim abrupt und aphoristisch weitauseinanderliegenden angelologischen und daemonologischen Aussprüche, welche ihren Grundgedanken nach mit denen im Zend-Avesta⁴¹⁾ und den spätern parsischen Schriften entweder ganz identisch sind oder zum mindesten viele Analogie bieten. Der bessern Orientirung und Uebersichtlichkeit wegen wollen wir, nach einer vor auszuschickenden Darlegung der Berührungs- und der Differenzpunkte zwischen der jüdischen und parsischen Angelologie und Daemonologie eine ins Einzelne eingehende sprachliche wie sachliche Parallele zwischen beiden ziehen*) —.

Erstes Capitel.

Von den Engeln im Allgemeinen.

§. 5.

Gleich einem persischen Regenten, der, um sich den profanen Blicken zu entziehen, sich im geheimsten Gemach aufhält und selbst von den Ersten seines Hofstaates durch einen Vorhang¹⁾ getrennt ist, so wird auch der König der Könige am geheimsten²⁾ Orte thronend und seinen hinter dem Vorhang, ³⁾פרגוד, stehenden Dienern Befehle ertheilend gedacht.

41) Wir benutzten vorzugsweise die vom Prof. Dr. Spiegel veranstaltete Zend-Ausgabe sammt Uebersetzung.

*) Ueber die mit Buchstaben bezeichneten Anmerkungen vergleiche man den „Anhang“.

1) Dieselbe Vorstellung findet sich auch im Korân Sur. 42, 50

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءَ حِجَابٍ

2) Vgl. Tract. Chag. 5b: „Der Heilige, gelobt sei sein Name, hat einen Ort, der מסתרים = Verborgenheit heisst“; cf. Eingang zu Thren. Midr. R. „Gott spricht zu Mitatron: אכנס למקום שאין אתה רשות ליכנס „Ich verfüge mich nach einem Ort, den zu betreten dir nicht gestattet ist.“

3) Vgl. Synh. 89b כן שמעתי מאחורי הפרגוד „so habe ich's vernommen hinter dem Vorhang“, vgl. noch Berach. 18b; Joma 77. —

Den unermesslichen Hofstaat Gottes bilden die „dienstthuenden Engel“ מלאכי השרה, die durch das göttliche „Werde“ am zweiten⁴⁾ Schöpfungstage aus dem Nichts hervorgerufen wurden. — Die Benennung מלאכי השרה, als die Collectivbezeichnung der Engel, ist den persischen Jazatas — Izedes bei den Spätern — entlehnt. Jazata heisst nämlich verehrungs-opferwürdig, wie denn die Jazatas im Jaçna sehr oft von den mit der Pflicht des Opfern betrauten Priestern — Minokh. p. 264 fg. — zum Opfer eingeladen werden. Auch im Hebräischen schliesst das Wort: שרה den Begriff des Opfern in sich und wird zumeist auch vom Priester- und Levitendienst gebraucht⁵⁾. Der Unterschied zwischen dem Wesen der Jazatas und den מלאכי השרה ist aber dennoch ein wesentlich grosser, denn während die Parsen den Jazatas, lassen die streng monotheistischen Juden nicht den „dienstthuenden Engeln“, sondern diese dem Weltenherrscher Opfer bringen⁶⁾.

Das Wort Fargaud erklärt Jarchi sachlich mit: מהיצה המבדלת בין „Eine Scheidewand, welche (die Nächsten) von der Herrlichkeit Gottes trennt“. Ich vermuthe, dass dieses Wort von dem altpersischen פרגרת = Fargard = das Abschneidende = Abschnitt, abstammt; und so wie im Parsischen durch Fargard auch die einzelnen Capitel im Vendidad bezeichnet werden, vgl. Spiegel, Einl. in die tradition. Schriften der P. 2. Th. S. 8 — so wird auch im Hebr. der „Abschnitt“ פֶּרֶשֶׁה von פָּרַשׁ = sondern; oder auch פָּרַק von פָּרַק = trennen gebildet. Mithin heisst פָּרָגָה = das Scheidende, Trennende, Absondernde — daher Vorhang (cf. griech. παρὰγανδα).

4) Genes. Rabba c. 1 u. 3: „wann sind die Engel erschaffen worden? R. Jochanan sagte: am zweiten Tage, R. Chanina meinte: am fünften Tage; doch so viel steht fest, dass sie nicht am ersten Tage geschaffen wurden, damit man nicht sage, Michael spannte (מולתה) am Süden, Gabriel im Norden das Himmelsgewölbe aus, d. h. halfen bei der Wertschöpfung“. Dieser Ausspruch polemisiert vielleicht gegen die kosmogonische Anschauung der Parsen, nach welcher Ormuzd, dem die Verbreitung der Wertschöpfung oblag, zuerst Vohumanô schuf, der ihm behilflich sein soll v. Bund. C. 1.

5) cf. Deuter. 17, 12; 18, 5. 7; 1 Sam. 2, 11. 18; cf. Exod. 28, 43; 29, 30.

6) So ist Michael, der erste Engelfürst, auch der Oberpriester im Himmel.

Ausser der allen Engeln gemeinschaftlichen Thätigkeit, dass sie Boten und Willensvollstrecker Gottes sind, haben die Engel noch eine zweifache Function; sie sind nämlich:

- 1) Lobpreiser Gottes,
- 2) Beschützer der Menschen, vorzugsweise der Frommen.

1) Als Lobpreiser werden sie täglich durch den Hauch Gottes aus einem Feuerstrom ⁷⁾ *נִיָּהַר דִּי נֹר* hervorgerufen, um nach geendigtem Lobgesang in denselben wieder zurückzukehren. „Der himmlische Sängerchor besteht aus sechsmal hundert vierundneunzig Myriaden Engeln, welche täglich den grossen Gottesnamen heiligen und sprechen: „Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang sei gepriesen der Name seines herrlichen Reichs“ Midr. Rabba p. 167 und 192. „Sie geben sich einander die Ehre und eine Engelschaar spricht zur andern: „fanget die Lobgesänge an“ Pirke De R. Eliezer c. 12.

2) Als Schutzengel begleiten sie den Menschen auf ~~jedem~~ Schritt und Tritt. „Ein jeder hat deren zwei“ Chagiga 16 a. „Für jedes Gebot, das der Mensch ausübt, erwirbt er sich einen Schutzengel, der ihn stets umschwebt“ Mid. R. 150. Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen. Die eine spricht: Er gehe ein in Frieden; die zweite entgegnet: Er, der gerade gewandelt hat; und die dritte sagt: Er komme in Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte (Jesaj. 57, 2). — Aber wenn der Bösewicht die Welt verlässt, gehen ihm drei Schaaren verderbenbringender Engel entgegen“ u. s. w. vgl. Kethub. 104 a ⁸⁾.

Mit der schützenden Thätigkeit der „dienstthuenden Engel“ hängt auch ihre Fürsprache zusammen, die sie zu Gun-

7) Vgl. Chagiga 14 a; Midr. Thren. zu 3, 22. Nach den Apocryphen (22, 1) geht von Gottes erhabenem Throne ein Strom des Lebens, glänzend wie Krystall, hervor. Nach dem Buch Henoch (C. 14, 19; 70, 1 fg.) „strömen unter dem mächtigen Gottesthron Bäche lodernnden Feuers“.

8) Ganz dieselbe, nur materieller gefasste Vorstellung, findet sich auch in der pars. Mythologie, vgl. Spiegel, Einl. in die tradit. Schriften der Parsen 2. Th. S. 138 fg.

sten der Frommen vor dem göttlichen Tribunale führen. „Als Abraham seine Rechte ausstreckte, Isaak zu schlachten, da traten die Engelschaaren vor Gottes Thron hin und fingen bitterlich zu weinen an“⁹⁾. „Als Moses durch Pharao hätte getödtet werden sollen, da riefen die Engel: Herr der Welt, der Sohn deines Hauses ist festgenommen. Wohlan, sagte Gott, ich will ihn retten“ Mid. R. 290.

In dieser Classe von Schutzengeln sind leicht die parsischen Fravashis (Fervers) wiederzuerkennen. Auch diese sind die Schutzengel der Frommen, als welche sie das Prädicat erhalten: „Die Frav. der Reinen“ Jaçna LXIV 4, 8; It. 13, 1; auch: die guten, starken, heiligen Frav. der Reinen Iç. II, 61; XVII, 30; XXVI, 1; cf. Vsp. VIII, 5; XXIV, 2; Iç. I, 37; IV, 11. — So wie ferner die Fravashis Urbilder der Menschen sind, als welche sie dann a) Fr. Paoyrya tkaêshas = „F. der vor dem Gesetze lebenden Frommen“ Iç. I, 47; b) Fravashis der Geborenen, Ungeborenen und der zukünftig Lebenden ibid. XXVI, 20; It. 13, 17 heissen, so sind auch die מלאכי השרה Prototype für die ins Leben zu tretenden Menschen, vgl. Exodus Rab. c. 30 אדם נברא בדמות מלאכי השרה „der Mensch ist erschaffen nach Bild der dienstth. Engel“. „Im siebenten Himmel (Araboth genannt) weilen die Geister der Frommen und der zu erschaffenden Wesen“ Chag. 12b.

§. 6.

Unter der Zahl der מלאכי השרה, welche gleich den Fravashis¹⁰⁾ überschwenglich gross angenommen wird¹¹⁾, stehen

9) Vgl. Genes. Rab. c. 65; Pirke D. R. El. c. 32; siehe jedoch Chag. 5a; Mid. Thren. 1, 2; Jalk. Thren. u. Tanchum 1, 5, wo diese Ausdeutung auf den Sturz des Tempels bezogen wird.

10) Nach dem Minokh. p. 339 sind nur dem Stern Haptôirañg 99999 Fravashis der Reinen beigesellt, um an der Thüre der Hölle die eben so grosse Zahl der Dews, Drûjas, Fryas, die mit dem Himmel in Feindschaft leben, zurückzuhalten, vgl. Farv. It. 18. 60 u. hiezu Spiegel N. 2, wie auch Spiegel, Einl. in die trad. Schriften der Parsen II Th. S. 107. So wehren ferner 99999 Myriaden Frav. die Dews vom Saamen Çaoshyaç ab, vgl. Windischmann, Mithra S. 80 fg.

11) So stellten sich beispielsweise 4000 Myriaden der Engel als

einige vermöge ihres reinern und erhabenern Wesens dem Gottesthrone näher und führen die Oberherrschaft über die gesammten Engelschaaren. Ganz so wie in der parsischen Mythologie. Und so wie hier sieben Amesha-çpeñtas, so werden auch in der jüdischen Angelologie sieben שִׁרִים als die, alle anderen Engel weitüberragenden „Himmelsfürsten“ angenommen. Bei diesen und den bereits oben S. 3; 6 fg. angeregten Berührungspunkten zwischen den parsischen Amesha-çpeñtas und den jüdischen „Himmelsfürsten“ sollte man erwarten, dass die jüdischen Mythophanten bei der Wesensbestimmung der sieben Himmelsfürsten den Massstab den sieben Añ. çp. entlehnt haben würden. Dies ist aber — wie aus der zu gebenden Parallele erhellen wird — factisch nicht der Fall. Nach dem Grund dieser auffallenden Erscheinung werden wir in den midraschischen Schriften vergebens suchen. Ein solcher wird sich aber in der parsischen Mythologie als der Primärquelle, aus der die angelologischen Vorstellungen der Juden flossen, darbieten. Zwar sollte man auf den ersten Blick vermeinen, dass die parsische Genienlehre für Eruirung dieses Punktes unzulänglich ist, da gerade die Añ. çp. unter allen zarathustrischen Genien am wenigsten hervortreten und durchweg verschwommene und verblasste Gestalten sind¹²⁾. Merkwürdig genug, können wir doch in dem Sagenkreise anderer Mythologien dem geraden Gegentheil genugsam begegnen, und sehen, dass der Nimbus einer mythischen Figur im Laufe der Zeit anstatt abzunehmen, vielmehr im steten Zunehmen begriffen ist. — Aber die Entwicklungsgeschichte der parsischen Mythenbildung kann uns über alles dieses Aufschluss geben. Die Amesha-çpeñta-Sage hat nämlich in dem traditionellen und geschichtlichen Volksleben der Parsen sicherlich mehrere Phasen durchgemacht. In der frühesten Zeit dürften die Añ. çp., die ohne Zweifel in die Uranfänge des zoroastrischen Religionssystems hinaufreichen,

„Kämpfer für Jacob gegen Esau auf“ Mid. Rabb. 85 und „als Jacob das Haus Labans verliess, umhüpften ihn 120 Tausend Engel“ das. 84.

12) Vgl. Spiegel, Einleitung zum 3. Th. seiner A.-Uebers. S. 7 fg.; Duncker, Geschichte des Alterthums 2. B. S. 374

möglichst materiell und anthropomorphisch gefasst worden sein. Dies bezeugen noch einige aus dieser besagten Zeit-epoche herrührende Ueberreste, in denen selbst der Vornehmste unter den Añ. çp., Ahuramazda, in menschenähnlicher Fassung beschrieben wird. — So wird beispielshalber in den uns im Zend-Avesta erhaltenen fragmentarischen Stellen gesprochen von Ahura dem „mit dem besten Körper Versehenen“ Iç. I, 2; It. 13, 80, 81; von der Seele und dem Fravashi It. ib. Vend. XIX, 46 47; Iç. XXVI, 3 fg.; von den Frauen Vsp. III, 21; Iç. XXXVIII, 2; und von der Tochter (Çpeñta-ârmaiti) Ahura's It. 17, 2, 16; Iç. XLIV, 4; Vend. XIX, 45. — Ganz im Gegensatze zu der spätern Zeit, in der das unabsehbar grosse Heer von Genien, Fravashis, Jazatas u. s. w. zum Vorschein kam. Diese Genien verdrängten allmählig die Añ. çp. aus dem Gesichtskreise, nicht aber aus dem Bewusstsein des Volkes. Im Gegentheil fassten sie hier desto festere Wurzel, je mehr sich das Bedürfniss fühlbar machte, die selbstständig auftretenden und wirkenden Genien unter eine gewisse Subordination zu bringen. Nun standen aber die Añ. çp. beim Volke in grossem Ansehen, und es war ganz logisch und in der Natur der Sache begründet, dass man sich gedrungen fühlte, alle diese Genien den Amesh. çp. als „den ersten und eben darum verehrungswürdigsten Geschöpfen Ahuras“ unterzuordnen. Dieser Rangunterschied zwischen den Añ. çp. und den andern Genien war jedoch kein bloss äusserlich formeller, sondern ein wesentlich wichtiger, denn — und hiermit tritt die Amesha-çpeñta-Sage in eine neue Phase — die Añ. çp. erhalten von dieser Zeit ab eine immer mehr ideeller und abstracter¹³⁾ sich gestaltende Fassung, bis sie endlich den Himmel „Garonemâna“ bewohnend Vd. XIX, 107. 121; und zu Ahuramazda gehörig betrachtet werden, It 1, 36, 2, 16.

13) Auf die abstracte Fassung der Añ. çp. weist auch die nicht einmal mascul., sondern neutr. gen. gewählte Namensbezeichnung der Añ. çp. — So heisst Vohumanô = gute Gesinnung; Ashavahista = die beste Reinheit; Khshathra vairya = Heldenkraft (Spiegel: Herrschaft, Reich); Çpeñta ârmaiti = heilige, vollkommene Weisheit; Haurvatât = Allheit (Sp.: Fülle); Ameretât = Unsterblichkeit.

Diese letztere Phase dürfte ungefähr um die Zeit der Sassâniden-Dynastie (226 n. Chr.) anzusetzen sein, denn von dieser Zeit der Staatsumwälzung datirt auch die religiöse Umgestaltung der Parsen, oder wie sie von nun ab heissen, der Perser¹⁴). In diese Zeit fällt aber gleichzeitig die für die jüdische Geschichte so bedeutungsvolle Emorai-Epoche¹⁵), mit welcher die mannigfache Thätigkeit und Regsamkeit des jüdischen Geisteslebens in Babylonien beginnt.

Es ist daher ein ganz natürliches Verfahren, wenn das jüdische Volk und dessen Organe, das sind die Haggadisten, die Charakteristik der „Engelfürsten“ nicht an die bereits verblassten Amesha - çpeñtas, sondern an die spätern zarthustrischen Genien anlehnten. Wären die Añ. çp. unter den Persern überhaupt eines Nähern bekannt gewesen, würde ihnen in der vom persischen Einfluss ganz erfüllten jüdischen Angelologie um so eher der gebührende Vorrang eingeräumt worden sein, als sie sich im Gegensatze zu den andern Genien einer ungleich mehr geistigen Auffassung erfreuten und auf diese Weise auch in den Organismus des trotz der in seine Angelol. aufgenommenen persischen Elemente doch streng monotheistisch gebliebenen Judenthums weit besser gepasst hätten.

Nur mit Michael scheint es eine besondere Bewandniss zu haben. In der uns vorliegenden Sagenausgestaltung Michaels finden wir nämlich einige wenige, aber desto sicherere Anknüpfungspunkte mit Vohumanô. Die hohe Verehrung, der sich dieser, vermöge seiner obersten Rangstellung als „Ahura's erstes Meisterstück“, unter den Persern erfreute, dürfte auch dem, dem persischen Einfluss nachgebenden jüdischen Volke vorgeschwebt sein bei der Ausschmückung seines „obersten Engelfürsten“.

Dies im Allgemeinen vorausgeschickt, versuchen wir

14) Im Talmud führen sie den üblichen Namen *הַבְּרִיּוֹת* = Chebrim.
— Ein verkümmelter Rest heisst noch heute Gueber.

15) Diese beginnt mit der Eröffnung des Suranischen Lehrhauses durch Abba Areka (Rab) ums Jahr 219 n. Chr. und dauert bis zum Abschluss des Talmud 500.

es, die „sieben Himmelsfürsten“ im Besondern mit denjenigen persischen Genien zu parallelisiren, welche in ihrem Sagenstoffe eine begriffliche und sachliche Uebereinstimmung oder Verwandtschaft darbieten.

Zweites Capitel.

Die Parallelen.

I.

Vohumanô und מִיכָאֵל (Michael).

§. 7.

Vohumanô, etymologisch ¹⁾ von vaṅhu oder vōhu, skr. vasu = gut; und manô = skr. manas = Sinn, Gedanke abzuleiten, ist, so wir Ahuramazda nicht zu den Amesha-ṣpeñtas zählen ²⁾, das Haupt der Aṃ.-ṣp. und der Beschützer der animalischen Welt ³⁾ und nach der Huzvâresch-Uebersetzung zu Vend. XIX. 69 fg. auch des Menschen ⁴⁾.

In ethischer Beziehung hat Vohumanô, wie dies auch seine Benennung deutlich ausspricht, darauf zu sehen, dass die gute Gesinnung, der Frieden ⁵⁾ und die Freundschaft unter den Menschen gewahrt werden. cf. Iç. I, 5; It. 2, 1. — Gleich Ahura wohnt Voh. im Garonemâna; auf einem goldenen Throne sitzend, erhebt er sich von demselben nur, wenn die Seelen der Frommen eintreten, denen er entgegen geht, Vend.

1) Vgl. Burnouf Comm. p. 127 u. 149.

2) Vgl. oben p. 3, Anm. 9.

3) Nairios. nennt Vohum. „gavâm paçûnâm patih' Herr der Stiere und Thiere“ Burn. p. 150. — Voh. nährt die animalische Welt vgl. Kleuker's Avesta II, 125. 141. 377.

4) Das an dieser Stelle häufig erwähnte Wort: vohumanô, kann nur, wie schon Spiegel z. St. richtig bemerkt, in der Bedeutung von Mensch genommen werden. Daher auch der dem Aṃ. ṣp. Vohumanô zum Schutz befohlene Gegenstand mit Vohum. identificirt wird, siehe Sp., 3. B. Einl. VIII.

5) Hierauf Bezug nehmend nennt auch Plutarch (De Is. et Os. 47) Vohumanô den θεὸν εὐνοίας.

XIX, 102–104, um sie zu seiner Stätte, die der Sitz der Seligkeit ist⁶⁾, zu geleiten. Gelegentlich wollen wir noch eine auf Vohumanô sich beziehende Stelle aus dem Bundehesch mittheilen, die zwar nicht zu unserer Parallele erforderlich ist, auf die wir aber später noch zurückkommen müssen. Diese Stelle lautet: — „Von den Geschöpfen der Welt schuf Ormazd zuerst Vohum. und des guten Fortgangs wegen das Weltlicht, mit welchem das gute mazdayagnische Gesetz zusammen war; da wo dieses zu den Geschöpfen kommt, wusste er, dass Wiedererwachen der Körper eintreten wird.“ cf. Bund. C. 1.

Unter der engern Zahl der sieben Himmelsfürsten, welche alle andern Engel an Rang und Würde übertreffen, giebt es wiederum vier, die bevorzugt sind, deren Stellung in der Nähe Gottes ist, respective in der Nähe des göttlichen Lichtthrones, der gleichsam auf ihnen ruht. „Gott umgab seinen Lichtthron mit vier Engeln: „Michael“: Wer wie Gott? zur Rechten; „Gabriel“: Macht Gottes, zur Linken; „Uriel“: Glanz Gottes, nach Vorn; „Rafael“: Heil Gottes, nach Westen. cf. Numeri Rabba c. 2. Diese vier Engelfürsten bilden, wie auch Maimuni anzunehmen scheint, den Ausdruck eines besondern, hypostasirten, göttlichen Attributes. — In Michael ist die Güte und Gnadenverwaltung; in Gabriel die strafende Macht; in Uriel der König in seinem strahlenden Glanze; in Rafael die Providenz Gottes symbolisirt. Diese vier Engel sind gleichsam die Nationalengel, daher sie auch im Gegensatz zu den andern, hebräische Namen führen. Unter diesen ragen aber namentlich Michael und Gabriel hervor, die מלכיהון דמלאכיא: „Könige der Engel“ genannt werden⁷⁾ und mit der Ueberwachung Israels betraut sind⁸⁾. Als

6) Daher öfters gesprochen wird „von den bei Vohumanô Wohnenden“ yoî vağhéus skyêintî. Vsp. X, 22; Iç IV, 9; XXXIX, 9.

7) Midrasch Cant. Cant. zu C. 3, 10. מלכיהון דמלאכיא אי זה זה „Wer ist König der Engel: Michael u. Gabriel.“ מיכאל וגבריאל

8) „R. Nehemia sagte, erkenne die Güte Gottes, denn „seine mit Kraft ausgerüsteten Engel, die seinen Befehl vollziehen“ (Ps. 103, 20), setzte Gott zu Wächtern über Israel. Wer sind diese? Michael u. Gabriel“ vgl. Mid. Cant. 8, 8.

oberster Fürst gilt Michael, vgl. Daniel 10, 13; 12, 1; Talmud Tract. Chagiga 12b; Chulin 40a —. Michael, mit seiner Benennung. „Wer ist wie Gott?“ auf seinen Schöpfer den: מדה הרחמים gnädig waltenden hinweisend ⁹⁾ ist κατ' ἐξοχήν der Repräsentant der Barmherzigkeit. — Seine Grundeigenschaften sind demnach: Gnade, Güte und Frieden.

Als Engel der Gnade und Güte ist Michael der Anwalt und Versorger Israels. „Gott sagte zu Michael: „Deine Nation (Deine Schutzbefohlenen) ist übelanrühig geworden. Michael, Herr der Welt, lass Dir an den Guten unter ihnen genügen.“ ¹⁰⁾

„Alle Beschuldigungen, die Haman gegen Israel unten auf Erden erhob, hatte Michael oben im Himmel widerlegt. Herr der Welt! sagte er, Deine Söhne werden nicht des Götzendienstes, der Unkeuschheit und des Blutvergiessens wegen angeklagt, sondern lediglich, weil sie Deine Satzungen befolgen. Darauf Gott: Bei Deinem Leben ich verliess sie nie, und werde sie nicht verlassen.“ Mid. Esther R. p. 95b.

„Zur Zeit als Israel aus Aegypten zog, führte Usa, Aegyptens Schutzengel, Klagen vor Gott —: An diese Nation, die Du aus Mizrajim führest, habe ich ein Anrecht — aber Michael erschien um mit Usa zu rechten“ — Jalk. Schim. §. 241.

Zum Versorger Israels ist Michael eingesetzt worden, „zur Zeit, als Salomo den Tempel erbaute“ ¹¹⁾.

Als Engel der Güte ist Michael ferner der Verkündiger froher Botschaften — „Michael zeigte Abraham die Geburt Isaaks im Voraus an.“ Mid. Rabb. 55 a, 70 d; 204 c. In der Gesandtschaft an Abraham ging Michael in der Mitte ¹²⁾, Ga-

9) So wird Mich. in einer Ausdeutung des Verses in Hiob (25, 2) der liebevolle Regent und Gabriel פחד = Schrecken genannt, vgl. Mid. Rabba Num. c. 12; Jalkut Schim. §. 186.

10) Tract. Joma 76 a.: אמר לו הקדוש ברוך הוא למיכאל סרחא — — — אומתך אמר לפניו רבונו של עולם דיי לטובים שבהם

11) Jalkut Chad. §. 13: כשבנה שלמה המקדש מינה הקדוש ברוך — — — אפטרופוס (ἐπίτροπος), vgl. auch das. §. 11: Michael, der grosse Fürst und Versorger Israels, sagte vor Gott: Herr der Welt, wann wird Israel aus dem Exil zurückkehren — — —

12) Dass die Mitte der Ehrenplatz sei, wird Tract. Berach. 46 b.

briel zu seiner Rechten, Rafael zur Linken, v. Tract. Baba Mezia 37a; Derech Erez c. 4; Tossaphot-Comm. Sabb. 51. Michael rettete auch Abraham aus der Feueresse Nimrod's zu Ur in Chaldäa. Mid. Cant. Cant. c. 1, 12. — Nach einer andern Quelle ist diese Errettung durch Gabriel und nur in Michaels Begleitung erfolgt¹³⁾.

Endlich als Vertreter des Friedens wird Michael sehr sinnig als: Hohepriester*) gedacht. „Rab sagte: Ein Altar ist im Himmel erbaut, auf welchem Michael der grosse Fürst opfert¹⁴⁾ und zwar wie die Tossaphot-Commentatoren hinzufügen**) : נִשְׁמֹתֵיהֶן שֶׁל צְדִיקִים: „die Seelen der Frommen“ die zum Himmel emporsteigen; — ähnlich wie, nach der persischen Sage, Vohumanô den in den Garonemâna aufsteigenden Seelen entgegengeht und sie an seinem Friedensthronen niedersitzen lässt. Uebrigens wird auch schon im Avesta, Mithra ein Oberpriester (Zarathustrôtema) genannt¹⁵⁾.

Was sich noch ferner in den midraschischen und apokryphischen¹⁶⁾ Schriften von Michael findet, ist lediglich eine weitere Ausschmückung seiner Grundeigenschaften: der Güte, Gnade und des Friedens — Eigenschaften, die, wie wir sahen, nur mit geringer Variation auch Vohumanô zugeschrieben werden!

ausdrücklich als persische Sitte bezeichnet — — „der Würdigste sitzt in der Mitte, der an Würde zunächststehende zur Rechten dieses“ u. s. w.

13) Vgl. Tract. Pessach. 118a; Exodus Rabb. c. 18; cf. Genes. R. c. 44.

*) Michael spricht vor Gott: הָרִי אֲנִי כֹהֵן שֶׁלָּךְ „ich bin dein Priester“ Jalk. Ch. §. 171.

14) Sebach. 62a; Chag. 12b: אָמַר רַב מִזְבֵּחַ בְּנֵי וּמִיכָאֵל שֶׁר הַגָּדוֹל עֹמֵד וּמִקְרִיב עָלָיו.

**) Dieser Zusatz findet sich in der That in einigen Talm.-Codices, vgl. En-Jacob z. St.

15) Mithra It. 89 heisst es: „Welchen (Mithra) zum Priester aufstellte der reine Ahuramazda, schnellopfernd mit hohen Gliedern (berezigâthrem). — Es opferte der schnellopfernde, hochgliedrige Priester“ —

16) In dem apocryphischen Buch Henoch ist oft von einem „Engel des Friedens“ die Rede, vgl. C. 40, 8; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2; 60, 24 — derselbe ist auch gemeint C. 43, 3; 46, 2; 52, 3. 4; 61, 23; 64, 2 u. s. w. Nach dem von Michael Gesagten dürfte es nicht schwer sein, in diesem Henochischen „Engel des Friedens“ Michael zu er-

II.

Çraöshô und גַּבְרִיֵּאל (Gabriel).

§. 8.

Die Benennung dieses wichtigen und populären érânischen Genius leitet Spiegel¹⁾ von der aus: cru erweiterten Wurzel: crush = hören, ab; so dass Çraöshô soviel bedeutet, als: das Hören, übertragen: der Gehorsam. Meiner Meinung nach hängt der Stamm Çraöshô oder wie er bei den Spätern heisst سروش zusammen mit dem Parsi: زُورَش²⁾, was Kraft, Stärke heisst. Diese Vermuthung erheben die dem Çraöshô beigelegten Epitheta zur hohen Wahrscheinlichkeit. So erhält Çraöshô fast zum stehenden Epitheton das Wort: darshidru v. Vend. XVIII., 33; Iç. IV, 50; Farv. It. 85 u. s. w. Dieses Wort, bestehend aus der Zusammensetzung von darsh + dru, entspricht dem gleichnamigen und gleichbedeutenden Sanskrit: drsh = vincere, audacem esse; und dru = lignum = δόρυ oder δρῦς und stammverwandt mit drvaêna = ligneus —. Darshidru heisst demnach der mit starker, siegreicher Waffe Begabte; Mächtige. — Ganz so commentirt auch Burnouf (Içna p. 44) dies Wort: celui qui a une épée audacieuse ou victorieuse. Diesem Epitheton verwandt sind auch die übrigen Çraöshô zugeschriebenen Eigenschaften, wie: Wohlgewachsener Vd. XVIII, 79, 84. 100. 104 fg.; XIX, 53; Iç. LVI, 10, 8; siegreicher Vd. l. c. 133. Çraöshô wird daher auch folgerichtig als „heldenmüthiger kräftiger Jüngling“ Iç l. c. 6. 2, der aus allen Schlachten siegreich hervorgeht, das. 5. 2—4, der Kraft in den Armen hat, das. 13. 2. geschildert.

kennen. Die Vermuthungen Hofmann's und selbst Dillmann's (s. seine Henoch-Uebersetzung S. 140) befriedigen nicht.

1) Vgl. Einleit. zum 3. B. seiner Z.-A.-Uebersetzung S. XVI.

2) Auf diesen Stamm dürfte auch meines Erachtens das im Buche Esther 5, 10; 6, 13 erwähnte nomen proprium זָרַשׁ zurückzuführen sein. Benfey (Monatsnamen S. 199) und Fürst hebräisch-chald. Lexicon s. v. stellen זָרַשׁ mit dem persischen zairi = grün zusammen!

Seine dem Ahuna vairya und der Jaçna Haptağhâiti entlehnten Waffen Iç. I. c. 9. 5 „schwingt er gegen die Schädel der Daêvas“ Vd. XIX, 5. 3; Iç. I. c. 12. 4. Seine Hauptgegner sind Ağromainyus und Aêshma It. 11, 15. Namentlich aber ist es der letztere „yim datha! Ahurô Mazdaô ashava aêshmahê khrvîdraos hamâeçtârem“ welchen (Çraoshô) geschaffen hat, Ahuramazda „zum Widersacher des Aêshma des Lanzeverwundenden,“ gegen den Çraoshô kämpft, und zwar in der Zeit von Mitternacht — wann er vom Feuer erweckt wird Vd. XVIII, 48 fg. —, bis zum Sonnenaufgang. In dieser Zeit bewacht er die Welt durch seine Schlaflosigkeit³⁾ Iç. LVI, 7, 3 fg. Die ferneren Functionen des Çraoshô berühren sich mit denen Mithra's^{*)}. Gleich diesem ist Çraoshô der „Bewahrer der Verträge“ Iç. XI, 14. 20. Also auf das Bewahren der Treue und auf die Ausübung des Rechts sein Augenmerk richtend, ist Çraoshô ebendarum ein geschwornen Feind und Rächer des Lasters. Iç. I. c. 7, 2; It. 11. 4. 5. Doch gegenüber den Redlichen ist er ein „guter, barmherziger Genius.“ It. I. c.; Iç. LVI, 7. 2; und bewährt sich auch als solcher, indem er gleich Mithra in allen Unglücksfällen als „Vermittler“⁴⁾ den Guten erscheint. — Endlich ist Çraoshô gleich Mithra einer der Todtenrichter⁵⁾.

§. 9.

Der Michael am nächsten stehende Engelfürst heisst: Gabriel = Macht, Stärke Gottes, oder: die höchste Macht,

3) Seine Thätigkeit beschreibt der Sadder Bund. Text bei Spiegel, Avesta 2. Th. S. 38, Not. 4.

*) Daher auch Çraoshô u. Mithra häufig zusammen erwähnt sind, Belege bei Spiegel, 3. B. XXVIII.

4) Hierin dürfte auch der Anknüpfungspunkt liegen, warum Çraoshô den Spätern als „Götterbote“ galt. Dies verstösst jedoch nicht gegen die Stelle im Vd., welche Spiegel (2. Th. 39) dagegen anführt, aus welcher hervorgeht, dass „Nairyô-çağha“ das Götterbotenamt versieht, da mit einer und derselben Function oft mehrere Genien betraut sind: wir erinnern blos an die drei Todtenrichter. In der That wird Çraoshô auch mit Nairyô-çağha zusammen erwähnt Vsp. VIII, 2; Iç. LVI, 1. 8.

5) Vgl. hierüber Spiegel, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2. Theil S. 138 fg.

Stärke. Wir vermuthen in גבריאל die blosse Uebertragung des parsischen Genius: Craoshô zu erblicken, mit dem er auch sachlich viele Berührungspunkte bietet. Gabriel veranschaulicht die strafende Gerechtigkeit Gottes und ist, ähnlich Craoshô, blos gegen die Sünder furchtbar, für die Guten aber ein milder Engel¹⁾. Weil jedoch die strafende Gewalt, die Gabriel vertritt, auf jüdisch-nationale Verhältnisse und Beziehungen in Anwendung gebracht wird, so ist auch unter der Benennung: höchste Macht, Stärke nicht wie bei Craoshô eine physische, sondern eine mehr geistige Kraft zu verstehen.

In Gabriel erblickt also die jüdische Angelologie die strafende, rächende, zerstörende und urtheilsvollstreckende Macht Gottes und weist ihm (Gabriel) als solchen zur „Linken“ des göttlichen Lichtthrones seine Stellung an. Diese Vorstellung ist auch in die jüdische Liturgie übergegangen²⁾. Strafend tritt Gabriel auf, wenn sich feindliche Elemente in der Mitte Israels oder gegen dasselbe von Aussen her erheben.

1) מלאך הקשה שבהן זה גבריאל „der strengste Engel ist Gabriel“ heisst es Midrasch Thren. 2, 1. „Unsere Weisen“, sagt R. Salomon ben Adereth (lebte von 1235—1310) in seinem Commentar zum Tract. Bab. Bathra 74 b, „identificiren die göttliche strafende Gerechtigkeit mit Gabriel.“ Gleichwohl heisst dieser auch אטמון „Verstopfer“, weil er, in Folge seiner Strenge, gleichsam die Vergehen und Laster verstopft und in dieser seiner Eigenschaft zu den barmherzigen Engeln מלאכי הרחמים gehört.

2) So bekanntlich im Nachtgebet: „Zu meiner Rechten Michael, zu meiner Linken Gabriel“ und im Gebete des Versöhnungstages: — מיכאל מימין מהלל גבריאל משמאל ממלל — Die Araber, die den strafenden Engel Gabriel zum Feinde des jüdischen Volkes stempeln wollen, in ihm dahingegen ihren National- und den Offenbarungselengel Mohammeds ansehen, lassen Gabriel zur Rechten und Michael zur Linken des Gottesthrones stehen. Charakteristisch hierfür sind die Worte Beidawis zu Sura II, 91: قِيلَ دَخَلَ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَدْرَاسَ الْيَهُودِ: يومًا فسألهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يطلع محمدًا على أسرارنا وأنه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام. فقال وما منزلتُهُما من الله تعالى قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة (?) — —

„Als Salomo die Tochter Pharaos heirathete, stieg Gabriel herab und stach ein Rohr ins Meer, worauf sich eine Sandbank (שַׁרְטוֹן = *σύρτης*) erhoben hatte, auf welcher später eine grosse Stadt in Rom (?) erbaut wurde.“ Sabb. 56b; Synh. 21b. Das will sagen: wegen des Vergehens Salomo's legte Gabriel, die strafende Macht Gottes, den Grund zu einer Stadt, welche für Jerusalem gefährlich werden sollte³). „Gabriel schlug nieder die Synhedral-Mitglieder, weil sie sich durch die Furcht gegen den König Jannäus bestimmen liessen, einen Mörder zu verurtheilen.“ Synh. l. c.

Als Rächer bewährte sich Gabriel an Potiphar, den er seiner Manneskraft beraubte, weil er Joseph der Päderastie wegen kaufte. Sota 13b; „Gabriel rächte den Knaben Moses an der Dienerin, die sich weigerte der aegyptischen Prinzessin zu gehorchen, als ihr befohlen ward, Moses aus dem Wasser zu ziehen.“ Sota 12b; Midrasch Rabba 118b. Als Zerstörer und Urtheilsvollstrecker war Gabriel bei der Zerstörung Sodoms thätig⁴). „Gott sprach zu Gabriel: gehe und zeichne auf die Stirne der Frommen ein Tau mit Tinte (Ezech. 9. 4), damit über sie die Engel des Verderbens (מַלְאכֵי הַבְּלָה) keine Macht haben sollen — und auf die Stirne der Ruchlosen ein Tau mit Blut.“ — — — Sabb. 55a. „Gott hiess Gabriel Kohlen nehmen (Ezech. 10, 2. 7) und sie auf Israel schleudern. Gabriel theilte den Befehl dem Cherub mit und verlangte von ihm zwei Kohlen. Sechs Jahre hielt sie Gabriel zurück, eine Besserung Israels erwartend. Als diese nicht erfolgte, wollte Gabriel zur Strafe schreiten.“ — Mid. Rabb. 155a.

Gleich *Çraoshô* ist auch Gabriel thätig in der Schlacht. „Gott sprach zu Gabriel: ist Dein Schwerdt*) (מִגֵּן) gewetzt?

3) Vgl. über die richtige Erklärung dieses haggadischen Ausspruchs Frankels Monatschrift 9. B. S. 436 — vgl. auch Rapoport, Erech Millin S. 45 fg.

4) Bab. Mezia 86b; Genes. Rabb. c. 50; Pirke de R. El. c. 25; Targum Jonathan zu Gen. 18. Hiermit kann auch verglichen werden Justin: Dialogus cum Tryphone 5b.

*) Der waffengerüstete Gabriel erinnert lebhaft an *Çraoshô* darshîdru = den lanzenbegabten *Çraoshô*.

Gabriel: Ja, Herr der Welt! seit den sechs Schöpfungstagen her (seit dem Du mir das Kriegsschwerdt anvertraut hast).“ „Als Schebna mit einem Kriegsheer zu Sancherib übergehen wollte, schloss Gabriel das Thor hinter ihm, so dass der Ver räther Schebna allein bei Sancherib ankam, von dem er als Lügner getödtet wurde.“ Synh. 26 a.

So wie ferner Çraoshô in Gemeinschaft mit Mithra, so versieht auch Gabriel mit Mittron das Todtenrichteramt. „Zwei Engel sind gesetzt über die Todten. Einer für die ausserhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael — der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heisst. Beide stehen unter Mittron's⁵⁾ Aufsicht. Dieser ertheilt seinen Befehl an Gabriel, dieser an Sammael und dieser wieder an die Todesboten. Letztere überliefern die abgeschiedenen Seelen an ihre Absender.“ Jalkut Rubeni §. 13 u. Jalk. Chad. §. 44. Bei dem Tode Moses war jedoch Gabriel selbst zugegen, vgl. Midr. Rabb. Deuter. c. 11. So wie ferner von Çraoshô gerühmt wird: „er besitze vollkommenes Wissen,“ Çrosh It. 8. 4, so heisst es auch von Gabriel, „er verstehe, zum Unterschiede von den übrigen Engeln, alle Sprachen;“ vgl. Sota 33 a; 36 b, Jalk. R. Absch. Mikez.

So wie endlich Çraoshô mit dem Feuer in Verbindung gebracht wird, so denkt sich auch die jüdische Angelologie das Wesen Gabriels aus Feuer bestehen. Wir können nicht umhin, die hierauf bezügliche Talmudstelle in extenso mitzutheilen, weil wir derselben, nur in geringen Abweichungen differirenden Ansicht auch in den persischen Texten begegnen. Diese Talmudstelle lautet: „Die Rabbiner lehren: Es giebt sechs Feuerarten: ein Feuer, welches isst und nicht trinkt; ein zweites, das trinkt und nicht isst; ein drittes, das isst und trinkt; ein viertes, das Nasses und Trockenes verzehrt; ein fünftes, das Feuer vertreibt; und endlich ein Feuer, das Feuer verzehrt. Zur ersten Gattung gehört das gewöhnliche Feuer; zur zweiten das Feuer (Hitze) der Krankheiten; zur

5) Auch unter den drei von der persischen Mythologie gelehrteten Todtenrichtern ist Mithra der mächtigste und furchtbarste, vgl. Spiegel, B. 3. S. 86, N. 2.

ritten das Feuer wie das des Eliahu, denn so heisst es (1. B. der K. 18, 38: „Das Wasser im Graben leckte er auf“); zur vierten das Feuer der göttlichen Majestät, denn so lehrte Mar: „Er (Gott) streckte seine Hand zwischen sie (zwischen die Engel) und verbrannte sie“ (Synhed. 38b); zur fünften Art gehört das Feuer des Engels Gabriel und endlich das Opferfeuer⁶⁾.“

Ebenso unterscheidet das 1. C. des Bundeshesh folgende sechs Arten von Feuer⁷⁾: 1. Bereziçavô = das Feuer von Ahura und den Königen, worunter wohl der göttliche Glanz, den die göttliche und zuweilen königliche Majestät verbreitet, zu verstehen ist (v. Iç 1, 42); 2. Vohufryaüm-Feuer, das in den Menschen und Thieren wohnt; 3. Urvâzista-Feuer in den Bäumen; 4. Vâzista-Feuer in den Wolken, worunter vielleicht das Opferfeuer, dessen Rauch gegen die Wolken emporsteigt, zu verstehen ist; 5. Çpénista = das Feuer zum gewöhnlichen Gebrauch; und endlich 6. das Feuer Vâhrâm aus dreizehn Feuerarten zusammengesetzt. (Vend. XIX, 135.)

III.

Qarenô und אוריאל (Uriel).

§. 10.

Qarenô, von dem der XXXV. im Khorda-Avesta vorkommende Zamyâd-Jast handelt, bedeutet: Licht, Glanz, und

תנו רבנן שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה ויש שותה ואינה אוכלת, ויש אוכלת ושותה, ויש אוכלת לחין כיבשין ויש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש. — יש אש אוכלת ואינה שותה הא דידן, שותה ואינה אוכלת דחולין; אוכלת ושותה דאליהו דכתיב והמים אשר בתעלה ליחכה, אוכלת לחין כיבשין דמערכה; יש אש דוחה אש דגברואל ויש אש אוכלת אש דשכינה דאמר מר הושיט אצבעו ביניהם ושרפן.

7) Hiermit übereinstimmend rechnet auch Jaçna XVII, 63 fg. (nach der H.-Uebers. daselbst) folgende sechs Feuerarten auf: 1. atas i burnd sut; 2. atas i spir frvhtar zki dr tnn i ansutaan; 3. atas friaan zivesn zki dr hurvar; 4. atas vazist zki sidaan çpnecrus mhitunit; 5. atas i afzunik zki dr garutmann pis anauma; vgl. hierüber ausführlich die gründliche Untersuchung bei Windischmann, Zoroastrische Studien S. 85 fg.

entspricht dem neupers. خُره. Im Zend bezeichnet jedoch dieses Wort jenes hehre, verklärte Licht, das der göttlichen Lichtnatur einwohnt, was wir mit der Benennung: Gottesmajestät wiedergeben können. Qarenô, gewöhnlich in der Zusammenstellung mit kavaêm, also königliche Majestät, wird im Avesta oft angerufen und ist ein Beiname Ahuras v. Iç. I, 42; Siroza I, 9. 25; It. 1, 33. Zuweilen kommt auch vor as-qarenão = „der Majestätischste“. It. Orm. 2. 3. 15. 21 fg. Unter dieser Benennung werden auch Mithra, Vd. XIX, 52; Mañthra-çpeñta l. c. 54; Iç. II, 50; und Tistrya, Iç. I, 35; It. 8, 2 fg. — wie überhaupt die Jazatas, It. 19, 22 angerufen. Aber auch die irdischen Könige, so lange sie nicht den Pfad des Rechts und der Gerechtigkeit verlassen¹⁾, haben Theil an dieser „königlichen“, oder wie es auch anderwärts²⁾ heisst, der arischen Majestät. — Diese Ansicht kehrt auch bei den Neupersern wieder. Mohammed Hussain ابن خلف spricht sich hierüber bei Gelegenheit der Erklärung des dem altpersischen qarenô genau entsprechenden neupers. Wortes: ک-ی-ا-خ-ر-ه = lumen regum, folgendermassen aus: نوری است از الله تعالى که فائز میشود بر خلق و بدان نور خلائق ریاست بعضی بر بعضی کنند و بعضی بوسیله آن نور قادر شوند بر صنعتها و حرفتها و ازین نور آنچه خاص باشد بپادشاهان بزرگ عادل خُره. siehe Vullers, persisches Lex. s. v. خُره.

Uriel = Licht, Glanz Gottes, ist, unserer Meinung nach auch nichts anderes, als jener hehre Lichtglanz, der aus der Natur des göttlichen Wesens hervor- und ausstrahlt. So wird denn auch analog dem parsischen Qarenô in den frühesten haggadischen Aussprüchen, um von den spätern mystisch-kabbalistischen Schriften ganz zu schweigen, öfters der שכינה „der Majestät Gottes“ Erwähnung gethan. — Uriel ist demnach ähnlich Qarenô nichts weiter als ein abstracter Begriff. Aus diesem Umstande erklärt sich's auch, warum über die

1) So hatte Jima seine anfänglich gehabte königliche Majestät (Vd. XIX, 132; Iç. IX, 114) verloren, nachdem er sich der Lüge ergab It. 19, 35 fg.

2) cf. It. 18, 1; 19, 56.

eigentliche Wesensbestimmung Uriel's in den frühern Hag-gadah's — denn nur diese können wir mit den parsischen Quellen confrontiren — so gut als nichts gesagt wird.

Letzteres gilt auch im Wesentlichen von dem vierten Erzengel:

רפאל Rafael.

§. 11.

Er wird, wo seiner gedacht wird — Tract. Joma 23 a; Derech-Erez c. 4 — als Engel der Heilung geschildert, und veranschaulicht solcher Gestalt die auf die Erde sich erstreckende göttliche Providenz. Mehr schon tritt Rafael im Buche Tobias hervor. Er heisst den jungen Tobias Herz, Galle und Leber des Fisches bewahren (C. VI, 5), denn (v. 7) ἡ καρδία καὶ τὸ ἥπαρ ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρὸν ταῦτα δεῖ (εἶδει) καπνίσαι, ἐνώπιον ἀνθρώπου, ἢ γυναικὸς καὶ μηκέτι ὀχληθῇ — — Von dieser seiner Heilung bewirkenden und Krankheit bannenden Thätigkeit heisst auch Rafael sehr passend: סוריאל, d. h. der Engel, der „zurück“ ruft, das heisst, verschwinden lässt die Krankheit. Unter dieser Benennung kommt Rafael nur in einer einzigen Talmudstelle im Tract. Berachoth 51 a vor, deren nähere Erläuterung wir auf weiter unten versparen müssen. Der hier erwähnte Engel Suriel, der dem R. Ismael b. Elischa einige sanitätische Verhaltens- und Vorsichtsmassregeln empfiehlt, kehrt noch einmal im Buche Henoch wieder; „da erblickten mich Michael, Gabriel, Surjân und Urjân“*). Die hier aufgezählten vier Engel sind aber offenbar die Erzengel und Surjân oder Suriel muss also Rafael entsprechen. — Und in der That wird nicht blos im griechischen Bruchstück**) zur Stelle, sondern auch im äthiopischen Texte (c. 10) an Stelle Suriel's, Rufael (— soll wohl lauten: Rafael —) genannt. Die Identität Suriel's mit Rafael

*) Vgl. C. 9, 1. Die Namen: Surjân und Urjân sind blos eine andere Aussprache für Surjal und Urjal, welche wiederum mit Suriel und Uriel identisch sind vgl. Dillmann, Henochübersetzung S. 97.

**) καὶ ἀκούσαντες οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι Μιχαήλ καὶ Οὐριήλ καὶ ΡΑΦΑΗΛ καὶ Γαβριήλ — κ. τ. α.

in der gedachten Talmudstelle dürfte demnach keinem Zweifel mehr unterliegen.

IV.

Mithra und מיטטרון = Mittron.

§. 12.

Es ist zwar ein nebensächliches, aber immerhin wohl zu beachtendes Moment, zu sehen, welche phantastisch-reiche Sagenausgestaltung sich in späterer Zeit in der Charakterisirung dieser beiden Genien bildete! Den parsischen Mithra nahmen die occidentalischen ¹⁾, den jüdischen Mittron die kabbalistischen Schriftsteller in Beschlag.

Wir halten uns jedoch in unserer Parallelisirung, treu unserer Aufgabe, an die primären Quellen des Zend und der Midraschim.

Was zunächst die Etymologie Mithra's betrifft, so lassen uns über dieselbe die Urtexte im Unklaren. Diese lässt sich jedoch aus einigen schätzbaren Andeutungen, die uns Plutarch ²⁾ giebt, mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen. Bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung des zarathustrischen Religionssystems äussert er sich folgendermassen: „Zoroaster habe den einen der Götter Oromazes, den andern Areimanios genannt; ersterer gleiche unter allen sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere der Finsterniss und Unwissenheit. Der Mittlere zwischen beiden sei Mithra, daher auch die Perser Mithra den Mittler nennen.“ Die Richtigkeit dieser Notiz verbürgt auch das 1. Cap. des Bundehesch: „Ormuzd wohnt“ heisst es hier, „im anfangslosen Licht und in der Allwissenheit. Zwischen Beiden ist ein leerer Raum*),

1) Namentlich ist dies der Fall von Strabo ab und weiter, vgl. die treffliche Abhandlung Windischmann's: „Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients“.

2) De Is. et Os. C. 46: „Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὀρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον καὶ προσεφεραίνετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα, τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ. μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι. διό καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν ΜΕΣΙΤΗΝ ὀνομάζουσι.“

*) Derselben Vorstellung begegnen wir auch in folgender Midrasch-

den man Vaî nennt, wo das „Vermischen“³⁾ stattfindet“. Unter Vaî ist aber, wie Spiegel richtig erwiesen hat, *vayu uparôkairya* „die in den Höhen wirkende Luft“ zu verstehen. Dieser ist aber nach Ram Jasht (1) mit Mithra's stetem Genossen, mit Râma-Qâçtra identisch, „indem das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat“. Mithra ist demnach der Vermittler zwischen dem anfangslosen Licht und der anfangslosen Finsterniss. — Und wenn es im Avesta heisst, Mithra sei ein unerbittlicher Gegner der Mithraträger — Mithradruyas — das heisst derjenigen, welche die Verträge nicht halten cf. Mithr. It. 18. 20; Bahr. It. 17, 47; so besagt dies offenbar nichts anderes, als dass Mithra als Mittler im menschlichen Leben gilt, der allen Verkehr wahrt und vermittelt. Daher wird Mithra auch (das. §. 80) als „des Verkehrs Herr, der Erhalter der Nichtträger“ angerufen.

Aus dieser letztgenannten Eigenschaft Mithra's ist es nun erklärlich, wie Mithra ganz im Gegensatz zu den übrigen zoroastrischen Genien — mit der etwaigen Ausnahme Çraoshô's, mit welchem, wie wir oben sahen, Mithra überhaupt viele Berührungspunkte darbietet — eine furchtbare, rächende Gottheit ist, die ebensogut verheerend wie segenspendend wirken kann. It. l. c. 108. 110. „Von gottlosen Gegenden nimmt Mithra weg den Glanz“ It. 10, 27, wie er sich andererseits von den Guten um Schutz und Gaben anflehen lässt, das. §. 93—97. Mithra wird daher auch als König, Beschützer und Beaufsichtiger der Welt, welche er uneingeschläfert (*anavaḡuhabdemnô*) beschirmt, gedacht und im Hinblick auf seine weltbeschützende Thätigkeit öfter als „Herr der

stelle: „Wie viel Zwischenraum ist zwischen dem Paradies und der Hölle? R. Jochanan sagte; eine Wand; R. Acha meinte: eine Spanne; die übrigen Lehrer sind der Ansicht, dass sie so nahe stünden, dass man von dem Paradies in die Hölle und von dieser in jenes sehen kann“. Aehnliches findet sich auch im Korân, vgl. Geiger: „Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?“ S. 70fg.

3) Dieses Wort übersetzen die Huzvâreschtexte mit: *gumizesn* (parsi: *gumézasn*), welches stammverwandt ist mit dem Farg. XIX, 35 vorkommenden: *miçvânê* — dieses hängt wiederum zusammen mit: *mith*, *ma êthana*, dessen Derivat Mithra ist vgl. Wind., l. c. S. 56.

Länder“ angerufen vgl. Iç. I, 35; II, 49; VI, 36. Daher sein unzertrennlicher Beiname: *vourugaoyavitis*⁴⁾ „weite Triften Besitzender“ Vd. XIX, 52; Vsp. I, 24; II, 26; Iç. XXII, 25 und in dem ihm geweihten Mihr It. an unzähligen Stellen.

Hieran knüpft sich dann von selbst die in Mithra sich darstellende Personification der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit. Weshalb M. die Prädicate erhält, wie: allwissend, unbeirrt, durchdringend und zur Symbolisirung von allen diesen „mit tausend Augen und zehntausend Ohren versehen“⁵⁾ Mihr It. 2. 7 u. s. w.

In ethischer Beziehung ist Mithra, wie dies schon aus dem bisher Gesagten erhellt, eine sehr hochstehende éranische Gottheit. Mithra als „der Vorzüglichste der Jazatas“ wird oft mit dem solennen Beisatz: *aokhtônâman yazata*, „der den Namen Jazata (Verehrungs-, Opferungswürdig) führt“, angerufen⁶⁾. Und nicht selten in Gemeinschaft mit Ahura⁷⁾. Gleich zu Anfang des Mihr It. sagt Ahura: „als ich Mithra geschaffen, den weite Fluren besitzenden, da habe ich ihn geschaffen so gross anzubeten wie mich selbst“. Ja nach It. 10, 123 bringt er Mithra sogar selbst Opfer.

Endlich bildete Mithra, wie erwähnt, in Gemeinschaft mit Craoshô und Rashnu das Todtenrichter-Collegium. Wiewohl die Urtexte hievon keine Erwähnung thun, selbst da nicht, wo es am Platze gewesen wäre — wie in Vd. XIX, 89 fg.; It. 22, 7 fg. — so ist in der Liturgie bereits darauf Bezug genommen vgl. Spiegel, Einleit. zum 3. B. des Avest. S. XXVIII.

4) Entspricht dem Skt. *urugavyûti* = weite Fluren habend vgl. Böhlingk und Roth. s. v.

5) Die spätern Glossen verstehen unter der Menge Ohren und Augen: die in Mithra's Dienst stehenden Genien, deren sich Mithra, der Todesrichter, als Todesboten bedient vgl. Spiegel Huzvâresch-Gramm. p. 87. Wie wir oben p. 32 bereits sahen, lässt auch die jüdische Angelologie nicht die drei Todtenmächte in eigener Person, sondern deren Boten nach den Seelen der Menschen ausgehen.

6) Vgl. Burnouf Comm. p. 214 u. Note zu p. LXVI.

7) Vgl. Iç. I, 34; II, 44; III, 49; Qars. ny. 2; Mihr ny. 2; Mihr It. 28, 113. — In den drei letzten Stellen steht sogar Mithra vor Ahura.

§. 13.

Wenden wir uns nun an die talmudisch-midrassischen Schriften, die uns das Wesen מיטטרון = Mittron's¹⁾ erschliessen, so werden wir zwischen dem parsischen Mithra und dem jüdischen Mittron, natürlich mutatis mutandis, nicht nur eine lautliche, sondern auch sachliche Uebereinstimmung finden. Um so weniger ist es abzusehen, wie man sich bis jetzt von den unglücklichen Erklärungsversuchen²⁾, die gerade in der Etymologie des Namens Mittron gemacht sind — nicht hat trennen können, während doch die Zurückführung des in Rede stehenden Namens auf Mithra selbst bei einer sachlichen Uebereinstimmung parsisch-talmudischer Berichte über Mithra-Mittron so nahe liegt. — Und Talmud und Midrasch³⁾ selbst machen kein Hehl daraus, dass „die Namen der Engel aus dem babylonischen Exil stammen.“ — Noch weniger lässt

1) Die ursprüngliche und offenbar richtigere Leseart ist nicht, wie bisher angenommen wurde, מיטטרון, sondern מיטטרון oder מיטטרון vgl. Chag. 15a: אפקדו למיטטרון; Jonath. Targum zu Genes. 5, 24: וקרא שמיה מיטטרון. — Die primitive Aussprache und Schreibweise dürfte jedoch gewesen sein, ganz adaequat dem pars. Mithra = מיטטר(א). In Wahrheit hat sich auch dieser Name noch in den Midraschim erhalten, wie dies die von R. Nathan in seinem Aruch s. v. citirten Stellen zur Genüge erweisen. מיטטרון gebrauchte man für מיטטר(א), weil nur jenes Wort den Zahlenwerth des Gottesnamens שְׁדֵי d. i. = 314 enthält, welchen man herausdeuten wollte!

2) So halten Franck („Kabbala“, deutsch von Jellinek, S. 43), Grätz („Gnosticismus“ S. 44, vgl. auch das Jahrbuch: Kerem Chemed 4. Th. S. 197) Mittron für eine Contraction des Compositum: μετά und θρόνος. Nach Luzzato ist Mittron = μετά θρόνιος; nach Hirschfeld (Frankel's Zeitschrift 1846, S. 353) μετά und τύραννος = Mitherrscherr. Also waren die babylonischen Gesetzeslehrer Schöpfer neuer, in genannter Zusammenstellung selbst im Griechischen nicht vorhandener Termen!! Andere wiederum — und unter ihnen auch Frankel (l. c.) und Sachs (Beiträge 1. Th. S. 108) — schliessen sich der von Elia Levita gegebenen und von Buxtorf wiederholten Ansicht an, dass Mittron aus dem lat. metator = Abgrenzer herzuleiten sei. Anderer Definitionen wollen wir gar nicht gedenken.

3) Vgl. jerus. Talm. Tract. Rosch Hasch. 1, §. 4, und Midrasch Gen. Rabba C. 48: שמות המלאכים עלו עמהם מבבל.

sich die sachliche Uebereinstimmung zwischen Mithra und Mittron verkennen.

In einem polemischen Dialoge zwischen einem Haeretiker und einem, in Sachen religiöser Polemik sehr gewandten jüdischen Gesetzeslehrer, Namens R. Idith, antwortet letzterer auf die an ihn gerichtete Frage: „Warum es heisse: und zu Moses sprach Er (Gott) gehe hinauf zu Gott (2 M. 24, 1). — da es doch nach dem Sprachgebrauch heissen sollte: gehe hinauf zu mir“ folgendermassen: Dieses hatte nicht Gott selbst, sondern Mittron gesprochen, denn *שמו כשם רבו* Mittrons Name lautet so wie der seines Herrn, denn so heisst es (das. 23, 21) „mein Name wohnt in ihm“⁴). Darauf der Haeretiker: nun so solltet ihr ihn anbeten? R. Idith: es heisst, Du sollst ihn nicht mit mir vertauschen. Warum aber heisst es, entgegnete jener, er werde eure Sünden nicht vergeben? „Wahrlich, erwiderte R. Idith, dies könnte er auch nicht: *דימנניה* „wir haben die Ueberzeugung, dass wir Mittron nicht einmal als vermittelnden Boten annehmen dürfen“ *Synhedr. 38 b.*

In diesem fragmentarisch uns erhaltenen Dialoge ist das Wesen Mittron's in lapidaren, aber dem in die Mithra-Mythe Eingeweihten current genug lesbaren Zügen gezeichnet. Gleich Mithra erscheint hier Mittron als mächtiger Kriegsheld, der beauftragt ist, das jüdische Volk ins gelobte Land zu führen;

4) Der Passus des Talmud: Mittron's Name sei mit dem seines Herrn gleichbedeutend, erinnert lebhaft an das oben (p. 38) bereits Mitgetheilte, nach welchem Mithra an Erhabenheit und Macht Ahura sehr nahe kommt. Das an den Bibelausdruck angelehnte Wort: *שם* hat bekanntlich auch die Nebenbedeutung von Ruhm, cf. 5 M. 26, 19; Zephanj. 3, 19; dann Gottesgegenwart, cf. 1 Kön. 8, 17. 20; 2 B. der K. 23, 27 — und endlich Macht Gottes cf. Fürst, Lexicon — lauter Eigenschaften, die — wie erwähnt — Mithra zugeschrieben und vom Talmud in dem Passus: „Mittron's Name, das ist sein Ruhm, seine Allgegenwart und Macht, gleicht dem Namen seines Herren“ zusammengedrängt auf Mittron angewandt wird.

5) *פְּרוֹנְקָא* ist das pehlwi *פְּרֹנְק* neup. *پروانک* syr. *ܦܪܘܢܟܐ*

arabisch *فَرَانَق* — stammt auch vielleicht das griechische *προῦνεις* daher?!

gleich Mithra dem an den Mithradruyas unerbittlich sich rächenden, ist Mittron ein unversöhnlicher Rächer, der den Abfall von Gott nicht verzeiht; gleich Mithra dem „Vermittler“, gilt auch Mittron als „vermittelnder Bote“, gegen welche Annahme sich jedoch das jüdisch-monotheistische Gefühl des Gesetzeslehrers R. Idith sträubt.

Das zweite Mal wo im Talmud von Mittron gesprochen und mit dem parsischen Dualismus in Beziehung gebracht wird, lässt ihn der Talmud in einer Dignität erscheinen, welche die Identität Mittron's mit Mithra über alle Zweifel erhebt.

„Acher (d. i. Elischa ben Abujja) schaute, berichtet der Talmud — Chag. 15a —, dass dem Mittron die Erlaubniss gegeben ward, das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Acher fragte sich, wie denn das möglich sei: גמירא דלמעלה לא הווי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, „gilt es doch im Judenthum, dass im Himmel kein Sitzen, keine Rücken- und Nackenseite, keine Müdigkeit stattfinde“*). — Hieraus ergab sich ihm nun, dass er zur Annahme von שתי רשויות „dem Doppelprinzip“ gelangte.

Acher, der in Mittron den parsischen Mithra wieder-erkannt haben mochte, über dessen hohe Machtstellung und vermittelnde Aufgabe er durch griechische Bücher⁶⁾ unterrichtet war, glaubte irrigerweise, das Judenthum mit seinen Lehren und Tendenzen gründe sich auf den Parsismus, welcher das Dualprincip von Ormuzd-Ahriman und die mitten innen

*) Das heisst: es existire im Himmel kein menschliches Pathos.

6) Einen genauen Einblick in parsische Anschauungen und Lehren konnte sich Acher verschafft haben aus den zu seiner Zeit schon vorhandengewesenen griechischen Darstellungen über das zoroastrische Religionssystem. So hatten schon Theopomp (378—305 v. Chr.) im 8. Buch seiner philippischen Geschichte über die Magier, Duris (340—276) im 7. Buch seiner Geschichten über das Mithrafest geschrieben. Ausserdem schrieben noch eine Menge anderer griech. Schriftsteller über den Parsismus, vgl. Windischm., Mithra S. 56 fg. In der That berichtet uns auch die in unserem Texte angezogene Talmudstelle: Acher habe den ganzen Tag griechische Verse recitirt und man habe, noch vor seiner Apostasie, aus seinem Schosse griechische ketzerische Bücher herausfallen sehen.

sich befindende Mithragottheit, welcher die Statthalterschaft über die Welt anvertraut ist, lehrt. Aus diesem Grunde erklärte Acher seinen Bruch mit dem Judenthum ⁷⁾.

Doch kehren wir zu Mittron zurück. Von ihm müssen wir noch zur Ergänzung unserer Parallele erwähnen, dass Mittron, ähnlich Mithra, „eine weltbeschützende Thätigkeit“ zugeschrieben wird, daher er auch in der jüdischen Angelologie als שר העולם Fürst, Beaufsichtiger der Welt gilt ⁸⁾. So wie Mithra ist auch ferner Mittron Vertreter und Bewahrer des Gesetzes. Als solchen lassen ihn die Spätern den Lehrer des Gesetzgebers Mosis sein. In den frühern Aggadachs wird jedoch der Engel Sagsagel = der leuchtende, durchsichtige, als Mosis Lehrer bezeichnet. Von diesem Sagsagel wird ausserdem nur noch berichtet, dass er in Gemeinschaft mit Michael und Gabriel bei dem Sterben seines grossen Schülers Mosis anwesend war ⁹⁾. Meiner Meinung nach ist Sagsagel ein bloßes epitheton ornans des Mittron. Wodurch es sich auch erklärt, dass dieser letztere, wiewohl er das Haupt der Todtenrichter ist, in der obengenannten Midrasch-stelle beim Sterben Mosis nicht erwähnt wird und dies aus dem Grunde, weil er mit Sagsagel identisch ist.

Endlich ist auch Mittron, wie bereits — oben p. 32; 38 — erwähnt, ähnlich dem Mithra, das Haupt der Todtenrichter.

§. 14.

Der in der Reihe der Engelfürsten auf Mittron folgende Engel heisst

7) Richtig fasste auch der berühmte R. Hai Gaon (lebte 930—1000) diese Talmudstelle auf: „Acher, sagt er, hielt es mit den Magiern האמגורשין, die ein Doppelprincip Ormuzd-Ahriman, den Quell des Guten und Bösen, die Wohnung des Lichts und der Finsterniss lehren“ vgl. En-Jacob zur Stelle in Chag. 15b.

8) Vgl. Synh. 94 a: „Es sprach der Engel der Welt“ wozu Raschi: מלאך שכל העולם מסור בידו „unter diesem Engel ist der Engel zu verstehen, dem die Welt zur Beaufsichtigung anvertraut ist“ vgl. auch Chul. 66 a; Jebam. 16 b und die Tossaphisten zur Stelle.

9) Vgl. Midrasch Rabba zu Ende von Deuteron.

VI.

Sandalfon סַנְדַּלְפוֹן.

Auch an diesem Worte sind zwei unglückliche etymologische Definitionen¹⁾ versucht worden. Unseres Erachtens ist סַנְדַּלְפוֹן eine Zusammensetzung aus zwei Pehlwi-Substantiven. Nämlich aus: סַנְדַּלְפֹּר²⁾ = סַנְדַּל = car; neupersisch *car*, was Herr, Besitzer, Befehlshaber bedeutet — und aus dem pehlwi: פֶּאֶרְסִי; pârsi = פֶּאֶרְסִי = neup. *pârs* in der Bedeutung von extensus, dilatatus, und mit dem Suffix *lon*; also: *latitudo*. — Das ganze Wort ist also ein appellativum und heisst: „der Herr, oder Besitzer der Ausdehnung, der Höhe“. — Und nun ist auch das von Sandalfon sachlich Berichtete verständlich und in der Etymologie des Wortes begründet. Bezugnehmend auf den Vers (Ezech. 1, 15): „Ich sah die Engelthiere (הַיּוֹת) und siehe ein Ofan (Radengel) war auf der Erde neben den Chajoth“, sagte R. Eliezer, „das ist ein Engel, der auf der Erde steht, dessen Haupt aber bis zu den Chajoth reicht“. In der Boraitha wurde gelehrt: „Dieser Engel heisse daher Sandalfon. הַגְבוּהָ מֵחֲבֵרוֹ חֲמֵשׁ מֵאוֹת אַמָּה. Er überragt die andern Engel um die Länge eines Weges von fünfhundert Jahre“ v. Chag. 13b.

VII.

Ardvî-çûra und אֲרַדְוִי־צֻרָא = (A)Rediyao.

§. 15.

Die Wichtigkeit dieser Parallele veranlasst uns bei der Etymologie des Wortes Ardvî-çûra¹⁾ etwas länger zu ver-

1) Nach Brecher (Transc. S. 32) besteht das Wort aus: *Zoo* = animal und *Δαλός* = lampas, fulgur — also das strahlende Thier!! Eine andere Erklärung giebt Popelauer (siehe Liter. Bl. des Orients 1851 S. 618).

2) Dieses Wort kommt schon in einer der ältesten Handschriften, dem Codex Havn. I, vor. — Die ganze Stelle daselbst bildet eine Unterschrift, welche schon Westergaard wegen ihrer Wichtigkeit für die Textesgeschichte erwähnt und die von Spiegel in seiner Einleit. in die tradition. Schriften der Parsen II Th. S. 8 in extenso mitgetheilt ist.

1) Ardvî-çûra — mit dem gewöhnlichen Prädicat *anâhita* = unbefleckt, rein — wird in den Texten häufig erwähnt, vgl. für nom.

weilen. Ardvî Genitiv: Areduyâo ist nach Spiegel (Vsp. 1, 18 N. 7) verwandt mit dem Ssk. řidh, dieses wiederum mit ěředhwô, und bedeutet = hoch. Ardvî ist sonach eine ältere Femininalform eines Adjectivs ardva für das spätere eredhwa, welches mit seinen Derivaten häufig in den Urtexten vorkommt²⁾. Windischmann aber stellt Ardvî mit dem griechischen ἄρδω oder ἄρδεύω = aufwallen, zusammen³⁾.

Da nun Ardvî-çûra, wie aus den Urtexten unzweideutig hervorgeht, Göttin der himmlischen wie irdischen Gewässer ist, so liessen sich meiner Meinung nach die vorstehend erwähnten zwei Definitionen dahin zusammenfassen, dass das Wort Ardvî im Hinblick auf Ardvî-çûra's Thätigkeit, nach welcher sie „das Gewässer von dem Himmel, der Höhe herabströmen lässt“⁴⁾ — füglich den Begriff des Hohen involvirt; insofern diese Göttin aber das Wasser unten auf Erden beschützt, und „aus den Tiefen emporquellen und brausen lässt“ auch als die aufwallende, respect. das Aufwallen bewirkende, bezeichnet werden kann.

Der 2. Theil des in Rede stehenden Namens, nämlich çûra ist ein sehr häufig wiederkehrendes Epitheton der Genien und heisst stark⁵⁾.

ardvî-çûra anâhita Iç. LXIV, 16; It. 5. 4, 7. 96; It. 12, 24; für gen. areduyâo âpô anâhitayâo Vd. sad. 96; Vsp. I, 18; It. 5, 1; für acc. ardvîm çûrâm anâhitâm Vsp. 2, 20; Iç. 64, 1; It. 5, 1. 9. 62; It. 13, 4; für voc. ardvî çûra anâhitê It. 5, 9.

2) Iç. LVI, 7, 5 erethwa (wohl verhärtet aus eredhwa) çnabisha „mit erhobener Waffe“; It. 10, 120 mithrô vîçpê mazdayaçnanâm eredhwâca kerethwâca „Mithra ist aller Mazdayaçner Förderer und Erheber“. Von den Zusammensetzungen sind die gewöhnlicheren: a) eredhwôbis (Beiname des Baumes Harviçptokhma) vgl. It. 12, 17: ya hubis eredhwôbis ya vaocê vîçpôbis nâma „welcher (Baum) Gutheil, Hochheil, Allheil heisst“; b) ered(h)wafshu = hochgewachsen (Spiegel: mit grossen Brüsten) vgl. It. 22, 9: kainînô eredwafshuyâo; c) eredhwôdrafsa = mit hohen Fahnen; vgl. Vd. 1, 22; It. 1, 11; It. 13, 136: bakhdim eredhwôdrafsâm „Bakhti (Balkh) mit hohen Fahnen“.

3) Vgl. Windischm. treffliche Abhandlung über: Anâhita. München 1846.

4) Vgl. Abân-yt. 21, 90 u. sonst dazu Sp. Not. 1, u. Iç. LXIV, 14 fg.

5) Siehe Glossar der Vend.-sad-Ausgabe von Prof. Brockhaus s. v.

Hinsichtlich der Wesensbestimmung Ardvî-çûra's verweisen wir auf die gründlichen Studien Windischmann's und den ersten Excurs in Benfey's Monatsnamen.

Für unsern Zweck ist das Beigebrachte hinreichend, und erwähnen wir nur der weiten Verbreitung dieser érâni-schen ⁶⁾ Gottheit, deren Cultus auch in Babylonien, Damascus und ganz Klein-Asien verbreitet war.

Eine überraschende Aehnlichkeit herrscht zwischen Ardvî-çûra und dem unter obiger Aufschrift angeführten jüdischen Engel des Regens, mit Namen רִדְיָא. — Schon die bloße Gegenüberstellung des pars. Ardvî gen. Areduyâo und des jüdischen Rediyao, mit apocopirtem א zeigt dem Auge die Namensähnlichkeit.

So wie Ardvî ist auch Rediyao Genius der Gewässer — speciell des Regens —. So wie jener, ist auch Rediyao über die himmlischen, wie irdischen Gewässer gesetzt ⁷⁾. So wie „Ardvî kräftig brausend auf Erden dahinfließt“ Abân-yt. 21, 96. 102: „durchbraust auch Rediyao's Stimme unaufhörlich die Welt“ Joma 21b. „Mir wurde, sagte Rabba, heisst es Tract. Taan. 25b, Rediyao sichtbar. Er gleicht einem Kalbe. Sein Standpunkt ist zwischen den obern und untern Tehomoth (Wasserfluthen); zu den obern spricht er: הַשּׁוּר יְרִמְיָהּ lass zusammenlaufen deine Gewässer; zu den untern sagt er: אֲבַע יְרִמְיָהּ lass emporquellen deine Gewässer.“ Es ist überraschend, die oben ausgesprochene Vermuthung, Ardvî durch *eredhwa*, und gleichzeitig durch *ἀρδεύω* zu erklären, in dieser Talmudstelle bestätigt zu finden, welcher sicherlich dieselbe parsische Vorstellung zu Grunde liegt.

6) Wenn wir bei Clemens Alex. (Cohort. ad Gent. c. 5 p. 56) lesen: Artaxerxes Mnemon habe den Bilderdienst der Anaïtis eingeführt, so soll hierunter — wie schon Windischm. u. Spiegel bemerken — nicht die spätere Bekanntschaft Érans mit dieser Göttin, sondern lediglich die ausländische Form des Anâhita-Cultus verstanden werden.

7) Vgl. Raschi zu Joma 21a: רִדְיָא מְלֵאךְ הַמַּמְוֵנָה עַל הַשֶּׁקֶת „Rediyao bewirkt das Bewässern der Erde durch den Regen von oben und durch die Fluthen von unten.“

Auffallend in dieser Talmudstelle ist blos der Passus: רדייאו דמי לעגל „Rediyao sehe einem Kalbe ähnlich“. Die Vorstellung, nach welcher man einem Engel eine Kalbsgestalt andichtet, ist schon an sich höchst paradox, steht aber noch ausserdem im entschiedensten Widerspruch mit dem, zumal in der Angelologie zu Tage tretenden Idealisirungsbestreben der Juden⁸⁾. Auf den ersten Blick wäre man versucht, diese Vorstellung zusammenzustellen mit der bekannten parsischen Mythe von Gaûs aêvo-dâto = dem Urstier⁹⁾ aus „dessen gereinigtem Samen“ nicht nur alle Vieharten¹⁰⁾, sondern auch der Urmensch (gayômaratha)¹¹⁾ entstanden sein soll. — Nun wäre es leicht möglich, dass die jüdischen Mythophanten, denen die vorstehend erwähnte parsische Mythe nicht unbekannt war — wie dies die bekannte talmudische Sage beweist, nach welcher ebenfalls der Urmensch Adam mit einem Urstier zusammengebracht wird — nun aus dieser parsischen Mythe weiter combinirten, und den Engel „des Alles belebenden, befruchtenden und Samen gebenden Regens“¹²⁾ mit „dem allen Samen enthaltenden Urstier“ in eine, wenn auch vielleicht zu weit ausgeholte Beziehung brachten, und die Vorstellung: „Rediyao habe eine Kalbsgestalt“ war fertig!

Der Wahrheit näher dürfte die Vermuthung kommen,

8) Die anthropomorphische Fassung, in der auch Ardvî-çûra in den persischen Quellen beschrieben wird, ist lange nicht so crass. Sie erscheint hier in Gestalt „eines schönen, kräftigen und edlen Mädchens“ It. 5. 64. 78, in der Hand einen goldenen Schleier (Paitidhâna); in der Mitte des Körpers umgürtet . . . It. 1. c. 123 fg.

9) Auch „die eingeborne Kuh“ genannt vgl. Vsp. 24, 3; Iç. LXVII, 63; It. 7. 1.

10) gaûs poûruçaredho It. 1. c.; Bundeh. c. 14.

11) cf. Iç. 14. 18; 26, 14. 33; 67, 63; Vsp. 1. c.; It. 13. 86 fg.

12) Auch der Ardvî-çûra wird die Eigenschaft der Samenreinigung zugeschrieben vgl. Vd. VII, 37 fg.; It. 5, 2. 5. Als Symbolisirung des befruchtenden und nährenden Prinzipes dürfte es ferner vielleicht aufzufassen sein, wenn die Quellen Ardvî-çûra mit starken Brüsten begabt sein lassen, vgl. It. 5, 127; Bundeh. 22. 10. 25. 15. — Noch in der neuern Zeit hat man bei den Ausgrabungen in den Ruinen Susa's Terra cotta-Statuetten aufgefunden, an denen besonders starke Brüste sichtbar waren.

nach welcher der Passus: Rediyao ähnele einem Kalbe, auf einem argen Qui pro quo beruht. Wie erwähnt, war Ardvî-cûra eine altérânische und weitverbreitete Gottheit. Die aus dem Exil zurückkehrenden Juden adoptirten sie für ihren Engel des Regens, und dürfte die Benennung im Munde des jüd. Volkes etwa gelautet haben: אֲרֵדֻיָּא הַיָּרָא (א) = Areduyâo-cûra. Nach nahezu acht Jahrhunderten, nämlich in der Neuperserzeit und in der talmudischen Geschichtsepoche des Judenthums, ging dem jüdischen Volke die ursprüngliche Bedeutung des parsischen Wortes הַיָּרָא = cûra = stark, ab und man nahm nun dieses ohne Weiteres in der Bedeutung, die es in der Conversationssprache hat, nämlich für das syr.

ܠܝܠܝܐ, chald. הַיָּרָא, arab. ^{So}نَحر = Ochse. So entstand nun die Volksvorstellung: Rediyao habe eine Kalbsgestalt! — eine Vorstellung, die in der genannten Talmudstelle ihren volkstümlichen Ausdruck gefunden hat. Dass aber das daselbst gebrauchte Wort: עגל in Wahrheit nur aus einem irrthümlichen Verwechseln des parsischen cûra mit dem chaldäischen הַיָּרָא entstanden ist, erhellt ebenfalls aus dieser Stelle. Nach der eigenthümlichen Interpretationsweise der Aggadah: Alles, selbst das Fremdartige, aber einmal vom Volksglauben Sanctionirte, in einem Bibelvers bestätigt zu finden, wird auch diese Volksvorstellung an einen Vers im H. L. (C. 2, 12.) וְקוֹל הַיָּרָא נִשְׁמָע בְּאַרְצֵינוּ „die Stimme der Turteltaube wird vernommen in unserm Lande“ angelehnt, und das daselbst freilich in ganz anderm Sinne gebrauchte הַיָּרָא auf Rediyao bezogen. Daher auch Raschi erläuternd hiezu bemerkt: Der in angezogenem Verse gebrauchte Name wird auf Rediyao angewandt, denn מַלְאָךְ דְּוָמָה לְשׁוּר: תְּרַגְמוּ שׁוּר הַיָּרָא die chaldäische Uebertragung des hebr. שׁוּר = Ochsen, dem der Engel Rediyao ähnlich sehen soll, ist das chald. הַיָּרָא.

Diese vorstehend parallelisirten sieben Engelfürsten sind die bei weitem wichtigsten in der ganzen jüdischen Angelologie. Hin und wieder, wie in Tract. Pessach 111b, Gittin 31b, tauchen noch andere Engel mit Namen auf, bieten aber zu wenig Charakteristisches, als dass wir auf sie eines Näheren einzugehen veranlasst sein könnten. Kurz wollen wir

nur noch zum Schluss unserer Parallele berühren, dass sich der Begriff von einem: Fravashi des Königs, von dem in den persischen Urtexten so viel die Rede ist, auch in der jüdischen Angelol. findet unter der Bezeichnung: שַׁר שֶׁל מֶלֶךְ „Engelfürst des Königs“ v. Sota 8; und dass ferner der Engel דּוּחַמָּה Duhma = oder Dahma, dem die abgeschiedenen Seelen der Menschen übergeben werden — v. Sabb. 152 a, v. auch Synh. 94 a; Chag. 4 b; Berach. 18 b — mit dem parsischen Genius Dâhmân, der von Serosh ebenfalls die abgeschiedenen Seelen empfängt und sie über die Brücke Çinvat in den Garonemâna führt — vgl. Kleukers Z. A. Uebers. Index S. 277 — identisch zu sein scheint.

Von der Daemonologie.

Drittes Capitel.

Einige Differenz- und Berührungspunkte zwischen der parsischen und jüdischen Daemonologie.

§. 16.

Ueberblicken wir die grosse Reihe der zarathustrischen Lichtgeister und deren mehr oder weniger ins Detail eingehende ausschmückende Charakteristik, so werden wir die Schattenseite der Geisterwelt bei weitem weniger berücksichtigt, ja geradezu stiefmütterlich ausgestattet finden. Von einem Religionsstifter, der Licht und Finsterniss, Gutes und Böses, Wahrheit und Trug zwar schroff einander gegenüberstellt, aber beide als unerlässliche Ingredienzen, und gleichberechtigte Factoren der Weltordnung anerkennt, sollte man folgerichtig auch eine unparteiische Schilderung der Schattenseiten der Geisterwelt erwarten. Dies ist aber nicht der Fall. Während nämlich Zarathustra — oder wer immer bei der Abfassung des Avesta noch thätig gewesen sein mag — mit der etwaigen Ausnahme der Amesha-çpeñtas — was nach dem oben p. 21 fg. Gesagten seinen guten Grund hat — bei Charakterisirung der Jazata's, Fravashi's und der érânischen Helden,

mit einem sichtlichen Behagen verweilt, ja mitunter durch die nicht enden wollenden Wiederholungen und Namensanrufungen dieser Genien die Geduld des Lesers fast erschöpft: eilt Zarathustra bei Erwähnung der finstern Mächte rasch vorüber, begnügt sich hierbei die ganze schwere Wucht der Verwünschungen „aller reinen Geister“ den Daevas entgegenzuschleudern, ohne sich jedoch auf eine genauere Beschreibung und Wesensbestimmung derselben einzulassen. Nur selten werden ausser Aḡromainyus und Aêshma noch deren Helfershelfer Akômanô ¹⁾, Aḡtô-vîdhôtus ²⁾, Bûshyañḡta ³⁾, Apaoshô ⁴⁾ und Çpeñjaghra ⁵⁾ besonders hervorgehoben und eines Nähern gekennzeichnet. Von den andern unabsehbar vielen Daevas wissen wir nicht einmal immer ihren Namen. Dafür aber können wir fast auf jedem Blatt des Avesta von Verwünschungen, von an Genien und Mazdayaḡnier ergehenden Aufrufungen zur Bekämpfung und zu dem Vertilgungskrieg gegen die Daevas lesen. — Woher diese Inconsequenz des Gesetzgebers?! Die einzige richtige Antwort wird sein: gerade weil die Daevas so gewaltig sind, weil sie in die Schicksalsbestimmung der Sinnen- und sittlichen Welt so mächtig eingreifen, darum eben wollte der Gesetzgeber die hohe Bedeutung der finstern Höllenschaar den Mazdayaḡniern erst gar nicht zum vollen Bewusstsein bringen, desto mehr aber deren Feuereifer gegen die „fluchwürdigen Lügengeister“ aufstacheln und in Wirksamkeit erhalten. Mit dieser Rechtfertigung des Religionsgebers haben wir aber gleichzeitig die Schwäche des Religionssystems ausgesprochen.

Ganz anders in der jüdischen Daemonologie! Für den streng-jüdischen Monotheismus, welcher ausser dem einzig einzigen Gott keinem sonstigen Wesen irgend welche schicksalsbestimmende Gewalt zuerkennt ⁶⁾, konnte die durch den

1) Vgl. Vd. XIX, 12; Ic. XXXII, 3; XLVI, 5.

2) Vd. V, 23fg.; 31; It. 13, 11. 28.

3) Vgl. weiter unten.

4) It. 8, 21. 22. 28; It. 18. 2.

5) Vd. XIX, 135fg.

6) „Nur Gott allein, sagt der nüchterne Exeget Nachmanides, kann unmittelbar in den Gang des Weltorganismus eingreifen. — Daher
Abhandl. d. DMG. IV, 3.

parsischen Einfluss hervorgerufene Wichtigkeit, die den adoptirten שְׂדִיִּים = Schedim (Daemonen) eingeräumt ward, keineswegs gefahrbringend sein. Das Moment einer übergrossen Aengstlichkeit, das Schattenreich der Daemonen, könnte möglicherweise das Sonnenlicht der in den Traditionen und den canonischen Büchern niedergelegten Wahrheit verdunkeln, musste demnach in der Schedim-Lehre völlig wegfallen. Daher die genug merkwürdige Erscheinung, dass die Schedim in manchen Beziehungen ausgebildeter uns entgegentreten aus den haggadischen, als die parsischen Daevas aus den parsischen Schriften. Wie denn überhaupt die Daemonologie, diese unter dem Himmelsstriche des dualistischen Érán grossgezogene Geistespflanze, einmal auf den Boden des monotheistischen Judenthums verpflanzt, ganz andere Früchte zeitigte, als in dem eigentlichen Heimathslande. Der einheitliche Gottesgedanke war zu sehr mit dem eigensten Sein des jüdischen Volkes verwachsen, als dass dieser Gottesgedanke Allem, selbst dem fremden, aber einmal im jüdischen Volksleben sich eingebürgerten Elemente, nicht einen monotheistischen Anstrich verliehen hätte. Und nur so erst ist es begreiflich, dass der Daemonenglaube zunächst und vor allem allerdings nur ein Volksglaube allgemach auch in den Lehrhäusern, und selbst bei den nüchternsten und scharfsinnigsten Gesetzeslehrern Eingang finden konnte!

§. 17.

Gehen wir nun bei unserer Betrachtung der parsischen Daemonologie und der jüd. Schedim-Lehre vom beregten Gesichtspunkte aus, so werden wir auch die zwischen beiden Anschauungen obwaltenden Differenzpunkte unter diesen Gesichtspunkt bringen können. Wir werden sehen, dass, während die Daevas als selbstständige, mit mehr oder weniger beschädigender Macht ausgerüstete, Ormuzd und dessen Ge-

auch sein Name: שְׂדִי d. h. שְׂדִי אֵת הַמְּזֵלוֹת „der die Naturgewalten Durchbrechende“ vgl. seinen Comm. zu Genes. 16, 12; 46, 15; Levit. 26, 8 und seine Einleitung zum Ijob-Commentar.

schöpfen entgegenarbeitende Wesen auftreten, die Schedim sammt und sonders unter der Botmässigkeit Gottes erscheinen, dessen unbeschränktes Machtwort auf die ganze sichtbare wie unsichtbare Welt sich erstreckt. Die Schedim sind weniger beschädigende Mächte, als vielmehr boshafte Poltergeister, welche an den Menschen nur bei gewissen Gelegenheiten herantreten. So, zum Beispiel, wenn der Mensch sich allein befindet. „Es ist verboten, allein zu schlafen, wer es doch thut, den ergreift die Lilith (Nachtgespenst)“ Sabb. 152 a. „Wer des Morgens vor dem Hahnenkrähen ausgeht, hat sich selber sein Unglück zuzuschreiben⁷⁾ — Raschi: und zwar wenn er allein geht, da alsdann die מַזְיקִים „die beschädigenden Daemonen“ sich seiner bemächtigten“ — Joma 21 a. „Es ist verboten in dunkler Nacht Jemanden zu grüssen, denn: *היישין שמא שד הוא* es ist zu befürchten, es könnte ein Sched sein“. Synh. 44 a; Tossaph. das.; Megil. 3 a. „Rab sagte: trägt man eine brennende Fackel, ist es so viel, als wenn zwei Personen zusammen wären; scheint der Mond, ist's gleich dreien, denn es wird gesagt: der Einzelne sieht — den Sched — und kann beschädigt werden, zwei zusammen sehen ihn und können nicht beschädigt werden, drei sehen ihn gar nicht“ Berach. 43 b.

Nicht selten äffen die Schedim durch falsche Träume, die sie den Menschen eingeben⁸⁾ und auch durch sonstige Vorspiegelungen. Interessant ist in letzterer Beziehung folgende auch für die Halacha wichtige Talmudstelle — Gittin 66 a; Jebam. 122 a —. Bezug nehmend auf die in letztgenannter Stelle sich findende Mischna, die da lautet: „Man dürfe der Frau eines verschollenen Gatten wieder zu heirathen erlauben, wenn ein Bath-Kol (eine unsichtbare Stimme) des-

7) Auch nach parsischer Annahme verscheucht der Hahn, d. i. der Vogel „Parôdars oder Kahrkatâç“ die Dævas der Nacht. vgl. Vend. XVIII, 36—40 und dazu die Note Spiegel's zu §. 52 das.

8) „Es heisst — Zach. 10, 2 — „sie sprechen falsche Träume“; wie! giebt es denn aber falsche Träume, heisst es doch — Num. 12, 7 — „durch einen Traum spreche ich mit ihm (dem Propheten)“. Jedoch hier geschieht es durch einen Engel, dort durch einen Sched.“ Berach. 56 b.

sen Tod verkündet hat. Es ereignete sich einmal, dass Jemand auf der Spitze eines Berges erschien und rief: N. N. aus diesem Dorfe ist gestorben. Man eilte auf den Rufer zu, und fand Niemanden, der Gattin des für todt Erklärten aber ward zu heirathen erlaubt“ fährt nun der Talmud fort: Wie? man eilte auf den Rufenden zu, und fand Niemanden? Vielleicht war es ein Sched! R. Jehuda im Namen Rab's sagte: man sah gleich Anfangs — als die Stimme gehört wurde — die Gestalt eines Menschen. „Aber sie — die Schedim — nehmen doch auch Menschengestalt an!“ Wahrscheinlich sah man das Abbild eines Menschen. „Vielleicht haben auch sie ein Abbild!“ Man sah das Abbild eines Abbildes *בְּיִמֵּי דְבִימָה* „Vielleicht haben auch sie ein Abbild des Abbildes!“ Hierauf erwiderte R. Chaninah, mir sagte Jonathan der Sched: „Die Schedim haben wohl ein Abbild, nicht aber ein Abbild des Abbildes“. *בְּבִימָה אֵינָהּ לָהּ, בְּבִימָה דְבִימָה לִיהָ לָהּ*.

Ein fernerer Unterschied zwischen den Daevas und den Schedim ist der, dass, während die ersteren ihr Wesen fortwährend treiben, und die reinen Geister zum unausgesetzten Kampf herausfordern, die Schedim mit der Lichtregion der Engel gar nichts zu schaffen haben; ihre beschädigende Macht aber beschränkt sich nur auf gewisse Tage, vorzugsweise auf die Mittwoch und Sabbathabende^{d)}, und sind sie vollends ohnmächtig den Frommen und Gesetzeslehrern gegenüber. „In der Schule Abajji's verkehrte ein beschädigender Sched, durch welchen sogar zwei zusammen, und am hellen Tage beschädigt werden konnten. Einst übernachtete daselbst R. Acha b. Jacob. Plötzlich erschien der *מַזִּיק* in Gestalt eines Drachen mit sieben Köpfen; bei jeder Verbeugung, die jedoch der Gesetzeslehrer im Gebete machte, fiel jenem immer ein Kopf ab“⁹⁾ Kid. 29b.

d) Vgl. im Anhang.

9) Ganz ähnlich berichtet auch das 1. C. des Bundehesch: „Ormuzd, der im Kampfe mit Ahriman begriffen war, sagte den Ahunavar her (*yathâ ahû vairyô* etc.). Als er das erste Drittel hersagte, krümmte Ahriman aus Furcht den Rücken (Körper); als zwei Theile hergesagt wurden, fiel er aus Furcht auf seine Kniee; als aber das Ganze her-

Viele Gesetzeslehrer trieben sogar ihre Kurzweil mit den Schedim. So wird z. B. im Tract. Chulin 105 b von Mar b. Aschi erzählt: Er hatte einmal einen Sched, der ein Fass zerbrochen hatte, in den Bann gelegt und ihn zum Schadenersatz verurtheilt. Der Sched versprach den Schaden in einer bestimmten Frist zu bezahlen. Der Sched kam jedoch nach der abgelaufenen Frist mit dem Gelde und entschuldigte seine Versäumniss folgendermassen: „Ich musste warten, bis ich irgendwo Geld auftreiben konnte, denn über alles Eingebundene, Gemessene und Gezählte habe ich keine Macht und kann von demselben nicht nehmen.“

Ueberhaupt kommen die Schedim in der jüdischen Daemonologie viel glimpflicher weg, als die Daevas bei den Parzen. Sie werden nicht, wie diese, wo ihrer Erwähnung geschieht, mit Verfluchungen beladen, sondern erfreuen sich sogar einer gewissen Anerkennung, indem sie zum Weltbestande und der Verherrlichung Gottes mit beitragen. „R. Simon sagte: Wann ist Gottes Ruhm grösser, wenn es Schedim giebt, oder wenn es deren nicht giebt? Ohne Zweifel wenn es Schedim giebt, die aber nicht beschädigen dürfen“ jerus. Berach. 5, 6; Jalkut Levit. §. 665. Die Nothwendigkeit Satans, als der bösen Begierde, zu dem Weltbestande veranschaulicht uns eine Talmudstelle (Joma 96 b) in der folgenden sinnigen Parabel: „Die Israeliten — heisst es Nehemia 9, 4 — schrieen zu Gott. Sie schrieen, sagte Rab, wehe, wehe! Ist es nicht Satan (die böse Begierde), der den Tempel zerstörte, das Heiligthum verbrannte, die Frommen hinschlachtete und die Israeliten aus ihrem Lande vertrieb; und dieser treibt sich noch herum unter uns. Du, o Herr, gabst ihn uns doch, damit wir eines Lohnes gewärtig seien, wir mögen ihn und die Belohnung nicht. Da fiel eine Schrift vom Himmel, worauf geschrieben ward: *הוֹתָמוּ שֶׁל הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֱמֶת* „das Siegel Gottes ist Wahrheit“ — darauf fasteten sie dreissig Tage und dreissig Nächte und der Satan ward ihnen überantwortet — — er stiess darob ein Geschrei aus, das auf

gesagt wurde, war er machtlos, an Ormuzd's Geschöpfen Ungebürlichkeiten zu verüben.“

vierhundert Parasangen ertönte. — Da sprach der Prophet: werfet ihn in einen bleiernen Kessel, verschliesset die Oeffnung und leget ein bleiernes Gewicht auf die Mündung. Er (der Prophet) sprach zu ihnen: wenn ihr diesen tödtet, geht die Welt zu Grunde. Sie hielten ihn drei Tage gefangen, und sieh! es war kein neugelegtes Ei in ganz Palästina zu finden. Was ist zu thun! Bringen wir ihn um, ist der Weltbestand bedroht; sollen wir die Hälfte erbitten (dass Keuschheit herrsche), die Hälfte wird im Himmel nicht gewährt. — Sie blendeten ihn und entliessen ihn sodann. Es half soweit, dass der Mensch keine Leidenschaft hat für seine nächste Freundin“ — —

Aber auch in einer andern Beziehung ist die Existenz der Schedim unbedingt nothwendig. Sie geben nämlich in der grossen Kette der geschaffenen Wesen das Verbindungsglied zwischen den Menschen und Engeln ab. Nur dieser Sinn ist zu suchen in folgender Talmudstelle (Chag. 16a; Aboth des R. Nathan c. 37): „In drei Dingen kommen die Schedim den Engeln gleich, und in dreien den Menschen: Sie haben Flügel, sie schweben von einem Ende der Welt bis zum andern, sie wissen die Zukunft, das heisst, sie hören von ihr hinter dem Vorhang wie die Engel; und in drei Dingen ähneln sie den Menschen. Sie essen ¹⁰⁾ und trinken, propagiren sich und sterben wie die Menschen“ ¹¹⁾.

10) Wenn die Daevas nach Annahme der Parsen nicht essen vgl. Farg. III, 112 fg.; XVIII, 72, so geschieht dies nicht aus Rücksicht eines rein geistigen Zustandes der Daevas, sondern weil das Essen bei dem gegenwärtigen Weltzustand überhaupt als etwas Gutes gehalten wird vgl. Sad-der Port. XXV bei Spiegel zu der letztgenannten St.

11) Viele Aehnlichkeit mit der angeführten Talmudstelle hat die bei Apulejus (De Socr. c. 13) gegebene Begriffsbestimmung der daemones. „Sunt enim (daemones) inter nos et Deos, ut loco religionis ita ingenio mentis intersiti habentes cum superis communem immortalitatem, cum inferis passionem“ — „daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia“ — — Auch bei Plato (Sympos. 202e) sind die Daemonen: μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ καὶ θνητοῦ, welche ἐρμηνεύον καὶ διαπορεύμενον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ τῶν θεῶν — —

§. 18.

Der bisher besprochene Unterschied zwischen der parsischen und jüdischen Daemonologie lebte sich so zu sagen aus dem monotheistischen Gefühl der Juden heraus, trotz des auf sie und ihre Anschauungsweise eindringenden parsischen Einflusses. Wie denn in der That die palästinensischen Juden, die von dem parsischen Einfluss nur sehr wenig und auch nur durch die Vermittlung der aus Babylonien nach Palästina reisenden Gesetzeslehrer berührt wurden, Begriff und Wesensbestimmung der Schedim noch ethischer oder spiritueller fassten ¹⁾.

Im Uebrigen aber, wo dem Monotheismus durchaus kein Eintrag geschah, folgt die babylonisch-jüdische Daemonologie auf Schritt und Tritt der parsischen. Der grösseren Uebersichtlichkeit wegen wollen wir die zwischen beiden sich darbietenden Vergleichspunkte gruppierend hier folgen lassen.

a) Die Daevas in ihrer Gesammtheit bilden ein „Heer“ (haêna) Iç. LVI, 10. 6; It. 1, 11; 8, 56 fg.; 14, 48 fg. unter der Anführung des „Dews aller Dews“, des Agramainyus und seines Helfershelfers Aêshma (v. weiter). Auch die in verschiedenen: *איסחלגניא* u. *הכספית* „Haufen und Abtheilungen“ ²⁾ lebenden Schedim stehen unter dem Oberhaupt Aeshmadai's (v. weiter) und des Schedimfürsten: Satan-Sammael: *מלאך* „der böse Engel Sammael ist das Haupt aller Satane“, Deuter. Midr. Rabba c. 11. „Satan ist der Engelskönig aller verderbenbringenden Geister“ Em. Hab. 83 f.

b) Die Zahl der Daevas ist unabsehbar gross. Wer

1) Nach paläst. Auffassung bilden die Schedim eine eigene Wesensklasse, die in der Abenddämmerung des letzten Schöpfungstages erschaffen wurden. Pirke Aboth 5, 5. Sie sind körperlose Wesen vgl. Genes. Rabba c. 7; Genes. Jalk. §. 12. Einer ideellen Auffassung neigt sich auch der nach Palästina eingewanderte Exeget Nachmanides vgl. seinen Comm. zu 3 M. 17, 7.

2) Berach. 51a — die oben angegebenen Namen erklärt Raschi z. St. durch: *שם חבורת שדים*, *שם חבורת מלאכי חבלה* „eine Rotte von Schedim, eine Rotte von verderbenbringenden Geistern“.

gegen diese Daevas die tausendmal tausend, zehntausendmal zehntausend, unzähligemal unzähligen die Namen der Amesha-spen̄tas ausspricht“ It. Ard. 10, 13; It. Chord. 2. „Was die Schedim betrifft, so sind sie, sagt Abajji, zahlreicher denn wir Menschen, und umringen uns, wie der Erdhaufen den Weinstock“ קיימא עלן כר כסלא לאוגיא R. Huna sagte: „ein Jeder von uns hat deren Tausend zur Linken und zehntausend zur Rechten“ Berach. 6 a. „In der ganzen Welt giebt's keinen leeren Raum von des Viertelackers Grösse, der nicht voll von Schedim wäre“ Tanch. 30 a.

c) Die Daevas leben theils in der Luft — die sogenannten manyava daêva³⁾ — theils in Sümpfen und Gewässern It. 5, 37; theils auf den Gottesäckern — die sogen. Dämonen der Leichenunreinigkeit, Naçus (νέχυσ) Farg. III, 46; V, 86 fg.; VI, 65; VII, 125 fg. — Sodann aber hausen sie auch an gewissen selbsterwählten Gegenden, vorzugsweise in Varena und Mazenderân v. Spiegel Einl. 3. B. S. XLVI.

Dem entsprechend lauten auch die talmudischen Berichte. Aba Benjamin sagte: „Wäre dem Auge zu sehen gestattet, so könnte kaum Jemand vor den unsichtbaren Beschädigern bestehen können“ Berach. l. c. Hinsichtlich der in den Gewässern sich aufhaltenden Schedim enthält der Talmud (Pessach. 12 b.) die Warnung: „Stehe nicht vor einem Ochsen, wenn er aus einem Teiche aufsteigt, denn der Satan hüpfet zwischen seinen Hörnern.“

Ueber die Schedim der Unreinlichkeit sagt der Talmud (Synh. 65 b) „Todesbeschwörer heisst derjenige, welcher sich aushungert und auf den Gottesäckern übernachtet, auf dass auf ihm ruhe: der Geist der Unreinheit רוח הטומאה, wozu Raschi: שד בית הקברות יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו „er übernachtet auf den Gottesäckern, damit der Sched der Gräber

3) Auch der über die Magier wohlunterrichtete Diogenes L. (Prooem. V, §. 7) berichtet: εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν αἶρα, κατὰ ἀπόρροϊαν ὑπὸ ἀναθυμιάσεως εἰοκρινόμενων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν. Auch Heraklit cf. Diog. L. IX, 7 und Pythagoras cf. D. L. VIII, 21, 32, 36 sprechen von einer Luftefüllung durch Dämonen — — εἶναι πάντα τὸν αἶρα ψυχῶν ἔμπλεω καὶ τούτους δαίμονας καὶ ἥρωας νομίζεσθαι καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις — κ. τ. α.

ihm Freund und Gehülfe sei in seinen Zaubereien“⁴⁾. Unter den Localitäten waren namentlich Tiberias (Berach. 62 b), der Wohnort R. Chanina b. Papi's (Kiddusch. 39 b); vornemlich aber Kappersträuche (פרחי) und Speerbäume (זרירי) verufen als Sitz der Schedim. „Steht ein Kapperstrauch — oder Speerbaum — nahe an der Stadt, so werden sich nicht weniger als sechzig Schedim auf demselben befinden“ Pessach. 111 a fg.

d) Der Sitz der Daevas ist im Norden oder in den nördlichen Gegenden (apâkhtara oder apâkhdara)⁵⁾ Vd. XIX 1; It. 22, 25. „Es stürzt Aġromainyus hervor von den nördlichen Gegenden“ apâkhtarâḥ haca naêmât, apâkhtarâeibyô haca naêmaeibyô —; It. 3, 17. „Verschwinden wird die Drukhs, vergehen im Norden zu den Weltenden des Todes“ apâkhdhrê apanaḡyêhi — vgl. noch Farg. VII, 4; VIII, 44, 62; Vend. Sade 229.

Vom Norden aus versammeln sich die Daevas auf dem Berg Arëzûra⁶⁾ sich daselbst zu berathen, wie sie den Menschen „das böse Auge“ (agha doithra) anthun, sie beschädigen oder tödten sollen cf. Vend. XIX, 140—147.

Analog mit dem eben Gesagten verlegt auch die Haggada den Sitz der Schedim nach Norden als den unvollkommensten Welttheil „— — Nur der Norden ist unvollkommen erschaffen. Von ihm sagte der Schöpfer: wer sich einen Gott

4) Zu den Worten: „Sie sitzen in Gräbern und unter Trümmern übernachten sie“ Jesaj. 65, 4 bemerkt Raschi: שתשרה עליהם רוח „auf dass auf ihnen ruhen soll der Geist der Schedim-Unreinheit“, vgl. auch Gesenius, Jesajas-Commentar z. St.

5) apâkhtara heisst eigentlich ohne Gestirn, wo die Gestirne untergehen, also dunkel und dann: nördlich. — Auch im Hebräischen heisst צפון (= Nord) in der ursprünglichen Bedeutung: das Verhüllte, Verborgene. Die Alten dachten sich den Norden, den nie ein Sonnenstrahl erhellt, in ewiges Dunkel gehüllt, daher Hiob 26, 7 צפון für das „Schattenreich“ gesetzt ist, ganz so wie Homer den Ausdruck: ζόφος zur Bezeichnung des Nordwesten, des Norden, der Dunkelheit = des Schattenreichs, gebraucht.

6) Wörtlich steht im Texte: was werden — die Daevas zusammentragen an den Kopf des Arëzûra: arezûrahê paiti kameredhem; oder Vend. 3, 23 am Nacken des Berges Arëzûra = arezûrahê grevaya.

dünkt, komme und vollende den Winkel, den ich unvollständig gelassen habe, und das will besagen der Vers (Hiob 26, 7) „den Norden spannte er aus über die Leere“, daher ist auch hier der Sitz der Beschädiger, Geister und Schedim, und von dort stürzen sie herein in die Welt“ וְשֵׁם הוּא מְדוּרוֹן שֶׁל מְזִיקִים רוחות ושרדים ומשם יורדים לעולם.

Analog ferner dem „agha doithra“ ist auch sehr oft im Talmud von dem Unglück bringenden „bösen Auge“ עֵיִן קָדָרַע oder עֵיִנָא בִּישָׁא die Rede. „Rab sagte: Es heisst (5 M. 7, 15) „Gott wird von dir jegliche Art von Krankheit fern halten“, hiermit ist das „böse Auge“ gemeint. Einst begab sich Rab auf den Gottesacker und befragte (Aruch: durch eine eigenthümliche Besetzung der Bäume verstand er, Rab, die abgeschiedenen Seelen zu befragen) die Abgeschiedenen, woran sie gestorben seien. Einer unter ihnen erwiderte: Neunundneunzig unter Hundert starben an dem bösen Auge und nur Einer den natürlichen Tod“ Bab. Mez. 107b. Der Talmud empfiehlt eine schwere Menge von Besprechungen gegen die unheilbringende Kraft des bösen Auges⁷⁾.

e) Alle Krankheiten sind Ausfluss des böartigen, Verheerung und Verderben bringenden Aḡromainyus und seiner höllischen Schaar. „Da machte die Schlange Aḡrom., der voll Tod ist, in Bezug auf mich neun Krankheiten, und neunzig und neunhundert und neuntausend und neunzehntausend.“ — Vend. XXII, 26; It. 10, 14; cf. Bund. c. 9.

Auch die Schedim sind nach der jüdischen Daemonologie Gebrechen und Krankheiten der mannigfachsten Art den Menschen bringende schädliche Potenzen. In dieser Beziehung heissen die Schedim vorzugsweise: מְזִיקִים oder מְלָאכִי

7) Vgl. Tract. Berach. 20 a; 51 a; 55 b; Bab. Mez. 84 a; Baba Bathra 118 b; Sota 36 b. Wodurch der böse Blick erregt wird vgl. B. Mezia l. c. und persischerseits Belege bei Spiegel 2. B. der Uebers. S. XXXII. Der Glaube an das böse Auge herrscht noch heut zu Tage in verschiedenen Gegenden, namentlich im südlichen Italien, wo er unter der üblichen Benennung: Malocchio verbreitet ist. Gegen die sogenannten Gettatori, die am meisten in Verdacht stehen, eines bösen Auges fähig zu sein, werden unter anderem auch künstlich gearbeitete Hörnchen als Schutzmittel gebraucht, vgl. Schubert, Reisen in Italien.

הַבִּלָּה „Beschädiger oder verwundende Engel“⁸⁾ vgl. die bereits oben p. 35 erwähnte Talmudstelle Berach. 51 a „Suriel, der dienstthuende Engel שׂר הַפָּנִים⁹⁾, sagt R. Ismael b. Elischa, vertraute mir folgendes: Nimm nicht am Morgen deine Kleider vom Bedienten entgegen um sie anzuziehen, und nicht das Wasser von einem solchen, der seine Hände noch nicht gewaschen hat — — — denn eine ganze Legion verderbenbringender Geister und verwundender Engel lauert dem Menschen auf, in der Erwartung, dieser werde in ihre Falle gehn“. Der Grund dieser Vorsichtsmassregel besteht einfach darin, dass an den Kleidern möglicherweise, an dem Ungewaschenen aber mit Gewissheit eine nächtliche Unreinheit haftet, welche Unreinheit sich dem seine Kleider oder das Waschwasser Entgegennehmenden mittheilt. Nach den parsischen Ceremonien muss ebenfalls der Parse nach dem Erwachen aus dem Schlafe — denn der Schlaf ist ein Geschöpf des in der Finsterniss thätigen Aḡrom. (Vsp. VIII, 16 N. Sp.) — in eigener Person seine Kleider untersuchen und die gesetzlichen Waschungen vornehmen¹⁰⁾.

Viele Krankheiten werden sogar mit den sie verursachenden Schedim identificirt. קרדייקות (= καρδιακός = cardialgia = Magenkrampf) ist der Name des Sched, der diese Krankheit bewirkt, und muss auch auf diesen Namen das Amulett lauten“ Gittin 67b; „die Hundswuth entsteht durch den auf dem Hund ruhenden bösen Geist“ Joma 83b; „durch den Sched Chamath entstehen Blasen im Gesichte“ Synh. 101a;

8) מלכרי חבלה ist meines Erachtens eine blosser Uebertragung der, im Parsischen eine besondere Classe bildenden vyañbura daēvas = zerfleischende verwundende Daevas cf. It. 14, 54.

9) Zu den oben p. 35 geführten Beweisen, dass Suriel mit Rafael identisch ist, kann noch als Beleg hinzugefügt werden, dass der in citirter Talmudstelle von Suriel gebrauchte Ausdruck שׂר הַפָּנִים = „Angesichtsengel“ im Buche Tobias 12, 15 in paraphrastischer Form auf Rafael angewandt wird: *Ε, ὡ εἶμι „Ραφαήλ.“, εἰς ἐκ τῶν ἐπὶ τὰ ἁγίων ἀγγέλων — καὶ „εἰσπορεύονται ἘΝΩΠΙΟΝ τῆς δόξης τοῦ ἁγίου“ —*

10) Vgl. Spiegel, Einl. 2. B. S. XLIX fg. und Patet Adarb: wo gebetet wird „um Verzeihung wegen nächtlicher Hände“, d. h. für das Berühren eines Gegenstandes nach dem Schlafe vor erfolgter Waschung, siehe Sp., 3. Bd. S. 211 Note.

„das Asthma rührt her von dem Sched: בֶּן נֶפֶלִים = Ben Nefalim. M. Landau (Aruch s. v.) giebt eine sehr paradoxe mythologische Erklärung dieses Namens. Raschi (Tract. Bechor. 44b) erklärt ihn mit folgenden Worten: רוח שטות על ידי שד זהו בן נפלים נְיִיטוֹן „der Geist der Thorheit wird bewirkt durch den Sched Ben Nefalim, der Nujajtun heisst“. Meiner Meinung nach ist Ben Nefalim nichts anderes als eine getreue Uebersetzung des im Avesta so häufig wiederkehrenden Ausdruckes „der herbeistürzende Dæva“ (siehe p. 57 fg.). Da aber Raschi das Appellativum Ben Nefalim mit einem speciellen Eigennamen des Sched Nujajtun identificirt, so war der Name dieses Sched gewiss im Volke schon von früher gekannt und verbreitet. Ich vermuthe in Nujajtun eine Corruption des persischen Dew's: Nâoḡhaithi, des Widersachers des 4. Amesha-ṣpeñta, der Ṣpeñta-ârmaiti wiederzufinden. Da diese Göttin Verleiherin der Weisheit Iç. XIII, 6; Vsp. II, 10; It. 1, 40 u. s. w. und bei den Spätern vorzüglich Verleiherin guter Lebensart is, so muss folgerichtig ihr Gegner der Dew Nâoḡhaithi das Gegentheil von dem, mithin der Dew der Thorheit und der unregelmässigen Lebensart sein — eine Wesensbestimmung, die mit der vom Talmud Berach. 44b gegebenen und der Erklärung Raschi's genau übereinstimmt.

f) Die parsische Daemonologie unterscheidet männliche und weibliche Dævas Iç. X, 1. Zu der letztern Classe gehören die Drujas — mit Ausnahme der Schlange — dahâka — die nur der Benennung nach zu dieser Classe gezählt wird Iç. IX, 26; It. 9, 14 — und die Pairikas, welche von anmuthiger Gestalt sind — ähnlich den Apsarasen der Inder — sich der reinen Männer bemächtigen und sie verführen. Die gefährlichste unter den Pairikas ist Jahi (bei den Spätern jeh), Dæva der Unzucht und Zauberei Vd. XXI, 35; It. 3, 9. 12. 16; 8, 59; 17, 54. 57, durch sie entstand nach Bund. 9, 8 die Menstruation; ferner Bûshyañṣta vgl. weiter.

Der Minokh. (p. 308 p. H.) macht noch eine besondere Classe von Halbdævas namhaft. Diese sind ihrem Aussehen und ihrer Geburt nach Menschen, ihren Beschäftigungen nach aber den zweibeinigen Dævas (dêw. i. dupâê) ähnlich.

Auf diese Halbdaevas scheint mir auch anzuspieren die dunkle Stelle in Ig. IX, 46 „Du machtest, dass sich alle Daevas in die Erde verbargen, o Zarathustra, die vorher in Gestalt von Männern auf der Erde herumgelaufen waren“. Nach Vd. III, 23; IV, 3; VIII, 102 vor Allem aber nach Vd. XVIII tritt der Mensch, der böse Handlungen verrichtet, in unreine Gemeinschaft mit den Daevas.

Auch die jüdische Daemonologie kennt ausser den männlichen Schedim weibliche שידות ושידות vgl. aram. Vers. zu Kohel. 2, 8; Gittin 68 a, welche unter der Führung der Schedimkönigin Lilith stehen. Entsprechend den Halbdaevas unterscheidet auch die jüdische Daemonologie eine Classe von einer Art Halbschedim, von denen folgende mit Namen angeführt sind: יוסף שד = der Sched Joseph Pess. 110 a, der dem Gesetzeslehrer R. Joseph einige Notizen über die Function des Schedimkönigs Aeschmadai gab. יונתן שד, Jonathan, der Sched, Jebam. 122 a; בר שידא = der Sohn eines Sched, dessen sich R. Papa zu seinen Arbeiten bediente Chulin 105 b.

Der parsischen Annahme, dass der gottlose Mensch in die Classe der Daevas eintritt, kommt auch die des Talmud nahe, wenn er aus dem Rückgrate eines Menschen, der sich nie zur Anbetung Gottes gebückt hat, nach seinem Tode einen Sched entstehen lässt vgl. Tract. Bab. Kam. 16 a; jerus. Tract. Sabb. 4 a.

g) Die Thätigkeit der meisten Daevas ist in der Nacht. Einige sind jedoch auch am Morgen beim Aufgang der Sonne wirksam, „welches Geschöpf ist das von Aḡromainyus geschaffene, welches jeden Morgen beim Aufgange der Sonne herbeikommt als ein Tausendtödter des Çpeñta-mainyus — — — der Daeva Zairimyāgura o heiliger Zarathustra“ Vd. 13, 13 fg.

Auch der jüdische Volksglaube kannte ausser den Nachtgespenstern לילין oder טלני noch Morgen- und Mittagsgespenster טיהרין, צפרירין¹¹⁾, vgl. Targ. zu Ps. 12, 16; Cant.

11) Das Targum zu Cant. Cant. 4, 9 fasst alle drei Arten dieser Poltergeister zusammen: טלני צפרירי וטיהרי.

Cant. Targ. 4, 6; Ps. 90, 6. Die Mittagsgespenster¹²⁾, die in der Mittagszeit, wenn sich die Menschen der Ruhe hingeben, ihr Wesen treiben, wurden besonders gefährlich gehalten vgl. Ibn Esra zu Hiob 3, 5.

Diese allgemeinen Bemerkungen vorausgeschickt, können wir nun an die Einzelparallele gehen. Unter den Schedim sind es vorzugsweise Satan - Sammael, Aeschmadai, Lilith, Agrath. b. Machlath, welche mehr wie die andern hervortreten und die eigentlichen Träger der jüdischen Daemonologie sind. Wollen wir nun ihre Charakteristik näher ins Auge fassen.

Viertes Capitel:

I.

Ağromainyus und Satan-Sammael.

§. 19.

Der Daeva der Daevas, dem das Heer der höllischen Geister dienstbar ist (v. oben p. 55), ist Ağromainyus. Ağromainyus — bei den Spätern Ganâ-mainyo, Âharman oder Ahriman — etymologisch mit dem Skt. dasra = verderblich, schrecklich, zusammenzustellen, ist der verderbliche, schlagende, stets vermindernde Geist im Gegensatz zu Ahuramazda, d. i. dem Çpeñto-mainyus, dem vermehrenden Geiste.

Seiner bösen Natur und Wirksamkeit entsprechend, erhält Ağromainyus die Prädicate acistô „der schlechteste“, dregvão „der böse“ oder acistem manô „der am schlechtesten gesinnte“ Iç. XXVII, 2; XXX, 4. 5. 6; Vd. IX, 36. Seine fernern Beiwörter sind: der Peiniger, beñdvô, ib. 7. „der voll Tod ist“ Vd. I, 7. 15. 19 fg.; Vd. XIX, 2; XXII, 6; Iç. l. c. It. 10, 24. 97; It. 31, 134 u. s. w.

Das Wesen des Ağromainyus schildert uns eingehend der Bundehesch. Wir wollen aus demselben bloß die zu unserer Parallele erforderlichen Momente hervorheben, im Uebri-

12) Griech. δαιμόνιον μεσημβρινόν v. LXX zu Ps. 90, 6; vgl. auch Philost. Her. 1, 4: *Θαρσεὶ οὐδὲ ποιμὴν πρὸς μεσημβρίαν ἐκεῖνο τὸ χωρίον ὑποπαταγούτων εἰδώλων ἃ ἐν αὐτῷ μαίνεται* —

gen auf Spiegel's Einleit. des 3. Bandes seiner Zend-Uebersetzung S. XLVI fg. verweisen.

Ganâmainyo sprang, nach dem 3. C. des Bund., in Gestalt einer Schlange ¹⁾ vom Himmel auf die Erde herab und bevölkerte diese mit beissenden giftigen Khrafetras, so dass nicht einer Nadel Raum (frei) blieb — er verfinsterte — ahokinit ²⁾ — die ganze Schöpfung. Die sehr böse Jahi, welche den Aḡrom. wegen Ahuras grosser Macht und Frömmigkeit bestürzt sah, munterte jenen zum Kampfe gegen Ahura auf. Zur Belohnung küsste sie Aḡr. „und jene Unreinigkeit, welche man Menstruation nennt, ward an Jahi sichtbar“. In diesem auch im Avesta mehrfach genannten Kampfe des Aḡrom. gegen Ahura standen dem ersteren Aêshma, Ajidahâka und Akômanô helfend zur Seite v. Zamy. It. 7, 37; 8, 46.

Auf Ahuras Anerbieten: Ahriman möge Frieden machen, antwortete dieser: „In keiner guten Sache will ich mit dir übereinstimmen, alle deine Schöpfungen will ich tödten immerfort — alle deine Geschöpfe will ich in Feindschaft mit dir, in Freundschaft mit mir bringen“ B. das. C. 1, 8—12. „Als aber Ahriman beim Hineinlaufen auf die Erde die reine Tapferkeit der Jazatas und seine eigene Kraft sah, da wünschte er zurückzulaufen. — Der geistige Himmel, wie Krieger, welche Panzer umgürtet haben, war für sich; der Himmel stellte sich Ganâmainyô entgegen. Die Frohars der Krieger und Reinen, Keulen und Lanzen in der Hand, (waren) um die Himmel in solcher Weise, wie Haare auf dem Kopfe“. C. 8. „Als jedoch Ganâm. die Brücke nicht erlangte, auf welcher er zurücklaufen wollte, da sah er das Schwinden der Dews und seine eigne Ohnmacht, wie Ahuras endlichen Sieg und die Bewirkung der Auferstehung.“ C. 6. Ueber letztere

1) Vend. XXII, 5; XXIV, 39 wird sogar Aḡrom. mit der Schlange — dahâka — selbst identificirt „da erblickte mich die Schlange — darauf machte die Schlange Aḡromainyus — — —“

2) Der Ausdruck ahokinit = verunreinigte, wird im Bund. oft zur Bezeichnung der Wirksamkeit Ahriman's auf die ersten Menschen: Meshia und Meshiane — wiederholt. Das Hauptwort ahiti = Schmutz, Verunreinigung kommt auch vor Iç. X, 15; Vd. XI, 35 u. sonst vgl. auch Spiegel, Einl. in die trad. Schriften der P. 2. Th. S. 244, 254.

handelt noch der Bund. C. 31, ausführlich. Nachdem in besagter Stelle das Zugrundegehen der Dews geschildert wird, fährt der Bund. fort: „Ahura wird auf die Erde herabsteigen, er selbst wird Opferer werden. Ahriman und die Schlange werden durch die Kraft der Lobgesänge geschlagen, hilflos und schwach gemacht. Auf jener Brücke des Himmels, auf welcher er herbeistürzte, wird er in die tiefste Finsterniss zurücklaufen. Die bössamige Schlange wird in der Metallschmelzung³⁾ umkommen.“

§. 20.

Eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Agramainyus hat in der jüd. Daemonologie, Satan, mit dem, allerdings sehr wesentlichen Unterschied, dass Satan nicht, ähnlich dem Aḡr., ein vom Uranfang¹⁾ an gesetztes böses Princip ist. Zwar tritt Satan — wie wir oben S. 10 Anm. 21 sahen — in den nachexilischen biblischen Büchern als individualisirter böser Engel auf, wird aber auch hier als ein solcher geschildert, der nichts weniger als mit einer unumschränkten Machtvollkommenheit ausgerüstet ist. Schon das bloße Aufzählen der Söhne Gottes — „Engel Gottes“ — unter denen sich auch Satan befindet, bekundet unzweideutig das Abhängigkeitsverhältniss Satans von seinem Schöpfer. Auch in den viel spätern vom echt monotheistischen Geist durchdrungenen haggadischen Büchern, in denen Alles, was an eine dualistische Auffassung anstreift, mit minutiöser Aengstlichkeit vermieden

3) Diese durch das Herabfallen des Kometen „Keulenkopf“ bewirkte Metallschmelzung wird zwar in den Urtexten nicht erwähnt, scheint aber als eine traditionelle Annahme unter den Parsen cursirt zu haben. Uebrigens ist das Wort ayusaṣti (Bund. p. 74, 12. 16) oder ayukansuṣt (p. 76, 16. 17), welches „Metall“ bedeutet, ein echt zendisches vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien S. 258 fg.

1) Nach den parsischen Quellen war Aḡrom. gleich beim Beginn der Weltschöpfung thätig „Jaṭ mainyû dâman daidhîtem, yaṣṣa ṣpeñ-tômainyus, yaṣṣa aḡrô.“ „seitdem die Unsichtbaren Geschöpfe schufen der heilige Geist und der böse“ Iç. LVI, 7. 6; It. 13, 76. Treffend werden Iç. XXX, 3 die beiden himmlischen Wesen „yêmâ“ „Zwillinge“ genannt, zur Bezeichnung für ihr gleichzeitiges Inslebentreten.

ist ²⁾ — wird dieser weitgreifende Unterschied eingehalten und bei passender Gelegenheit stets betont. Aus eben diesem Grunde wird es besonders hervorgehoben, dass Satan nicht uranfänglich, sondern geschaffen sei v. Jalk. Genes. §. 23. Er war einer der grössten Himmelsfürsten, bis er durch sein eigenes Verschulden gestürzt worden ist Jalk. R. §. 3. So wie die parsische Sage berichtet auch der Midrasch (Jalk. Genes. §. 25): Satan sei auf dem Rücken der Schlange auf die Erde herabgesprungen — doch wird diesem Passus nicht ohne Absicht der Bericht: „dass Sammael früher ein guter Engel gewesen sei“ vorausgeschickt, um ihn in dieser Beziehung nicht mit dem parsischen Aḡrom. zu verwechseln. Die Stelle lautet: „Sammael war ein grosser Himmelsfürst —; die Chajotengel haben vier — die Seraphim sechs — Sammael hatte zwölf Fittige — — aber was that Sammael? Er nahm seinen Anhang mit sich und erkor sich die schlaue und bösertige Schlange וְעָלָה וְרָכַב עָלֶיהָ er bestieg sie und ritt auf ihr zur Erde herab“. „Zur Zeit, heisst es anderwärts (Jalk. Gen. §. 68), als Sammael aus seiner heiligen Stellung herausgerissen, vom Himmel gestürzt wurde, erfasste er die Fittige Michael's und die der Engel und wollte sie mit sich reissen, aber der Herr vereitelte sein Ansinnen.“ Diese Stelle erinnert lebhaft an das im 2. C. des Bund. Erzählte, das wir

2) So wird beispielsweise Synhedr. 38 b, Chag. 13 b die Frage aufgeworfen: Wie der pluralistische Ausdruck in der Danielischen Vision (C. 7, 9) zu nehmen sei? Dass die Apostasie Achers der Anerkennung des pars. Dualismus zugeschrieben ward, ist bereits — oben p. 41 fg. — gesagt. Wie sehr der parsische Dualismus von den jüdischen Gesetzeslehrern geradezu ins Lächerliche gezogen ward, geht aus einem, zwischen einem Magier und dem talmudischen Lehrer Amemar gehaltenen polemischen Religionsgespräch hervor: „Der obere Theil — des Menschen — gehört dem Ormuzd, der untere dem Ahriman an“ — der Magier wollte nämlich das Vorhandensein eines Doppelprincipes selbst aus dem Bau des menschlichen Körpers nachweisen —. Amemar erwiederte: „Wenn dem so wäre, so würde doch nicht Ahriman den Abzug durch seinen Theil gestatten!“ אִם כֵּן הֵיכָא שָׁבַק — — אַהֲרִימָן לְהוֹרְמִיז לְעִבּוּרֵי מֵיָא בְּאַרְעָא. Synhedr. 39 a. Die richtige Leseart von אַהֲרִימָן u. הוֹרְמִיז vgl. Baba Bathra 73 b u. daselbst Tossaphoth p. 8 a.

oben mittheilten, „als Ganâm. in Gestalt einer Schlange auf die Erde sprang — griff er die himmlischen Jazatas an, aber Ahura befestigte den Himmel und der Widersacher wurde gestürzt.“

Nach der jüdischen Daemonologie werden Satan, oder Sammael — beide werden promiscue gebraucht — drei Hauptfunctionen zugewiesen: a) die eines Verführers, b) die eines Anklägers, c) die des Zerstörers des physischen Lebens. Im Hinblick auf diese dreifache Beschäftigung heisst es von ihm: „יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה“, er steigt herab um zu verführen, geht hinauf um anzuklagen und ermächtigt sich die Seele zu nehmen.“ Daher heisst es auch oft von ihm: „Satan, die böse Begierde und der Todesengel seien identisch“ *הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות*. Merkwürdigerweise stimmt auch diese dreifache Function, die Satan-Sammael zugeschrieben wird, genau mit der des Aġromainyus überein. Auch Aġromainyus ist ein Verführer der Mazdayaçnier, der „die guten Geschöpfe in Freundschaft mit sich, in Feindschaft mit Ahura zu bringen“ beflissen ist — so wie er anderseits als acistem manô = das Wesen schlechtesten Sinnes: dem *יצר הרע*, und als „Zerstörer der Leiber der voll Tod ist“: dem *מלאך המות* entspricht. Alle diese Kräfte sind in Satan-Sammael concentrirt. So wie ferner Aġromainyus stets in Begleitung der beissenden Schlange (Aji-dahâka) erscheint, und im Zend mit ihr sogar identificirt wird, so wird auch Sammael und die *נחש הקדמוני* „Urschlange“ die Verführerin des ersten Menschenpaares für eins und dasselbe gehalten v. Jalk. Ch. §. 78 *„Sammael, סמאל הוא נחש הוא שטן“* die Schlange und Satan sind identisch“.

So wie ferner Aġromainyus durch die Berührung der Jahi die Menstruation hervorgebracht hat, so — berichtet auch der Talmud, Jebam. 103 b, Sabbath 146 a, Aboda Zara 22 b — hat auch die Schlange Sammael durch den Coitus mit Eva auf diese einen Schmutz (Menstruation) geworfen *בשעה שבה נחש על חוה הטיל בה זוהמא* ³⁾.

3) Hiermit kann noch das 23. C. des Bundehesch verglichen werden. Ġim, als das Glück von ihm wich, nahm aus Furcht vor den

Die oben angegebene dreifache Function Satans möge folgende Legende veranschaulichen: „Ich bemerkte“, sagte Satan, der Ankläger vor Gott, „dass die Menschen nur so lange dich anbeten, bis sie eine Bitte an dich haben. Ist ihr Wunsch erfüllt, gedenken sie deiner nicht mehr. Siehe doch jenen Abraham, Sohn Terach's, so lange er kinderlos war, baute er, zu deiner Anbetung, Altäre auf — nunmehr er im Alter von hundert Jahren mit Leibesfrucht gesegnet ist, verlässt er dich“⁴⁾. „So bereitete Abraham ein Gastmal allen Grössen der Erde⁵⁾ und einen Hülfbedürftigen, der um eine kleine Gabe bat, wies er zurück⁶⁾. Wo sind etwa die Altäre, die er pflichtschuldigst dir zu Ehren seit Entwöhnung Isaaks erbaut hat?“ cf. Synh. 89 b; Tana de be Eliahu C. 7. Nach dieser Anklage Satans erging das Wort des Herrn an Abraham: Nimm deinen Sohn, den einzigen, den du liebst... 1 M. 22, 2.

Nachdem Satan die Rolle des Anklägers zu Ende gespielt hatte, übernahm er die eines Verführers. In Gestalt eines bejahrten Mannes vertrat er dem schon auf der Reise nach dem Berg Moria begriffenen Abraham den Weg. „Wohin gehst du?“ redete er ihn an. Mein Gebet zu verrichten. „Und

Dews eine Dew zum Weib, und Gima seine Schwester ward zum Weibe einem Dew gegeben. — Unter der Herrschaft der Schlange stieg eine junge Frau zu einem Dew und ein junger Mann zu einer Peri hinauf.“ Ein Seitenstück hievon ist folgende Midraschstelle. „R. Simon sagte, was will das Schriftwort sagen: Eva war die Mutter aller Lebenden? Hierunter sind auch diejenigen Wesen, welche innerhalb der hundert und zehn Jahre, in welcher Zeit Eva und Adam getrennt von einander lebten, geboren worden sind, einbegriffen. In dieser Zeit schlossen sich männliche Schedim der Eva, und weibliche Geister Adam an“ v. Genes. Rabba C. 20; Erubin 18 b. Nach dem Bundehesch lebte auch das erste Menschenpaar funfzig Jahre getrennt von einander vgl. Windischm. l. c. S. 83 fg.

4) Buch Hajaschar variirt Synh. 98 b; cf. Raschi 1 M. 22, 1.

5) cf. Baba Mezia 87 a; Tossaph. Sabbath 130 a; Pirke de R. Eliezer C. 29.

6) Bei diesem grossen Male fand sich auch Satan ein, der in Gestalt eines Almosenflehenden hinter der Thüre stehen blieb, von Abrahams Dienerschaft aber nicht beachtet wurde. Von dieser Zeit datirt sich Satans Anklage gegen Abraham vgl. Beer's „Leben Abrahams“.

zu diesem Behufe nimmst du Feuer, Schlachtmesser und Holz mit dir?“ Damit, erwiderte Abraham, sollten wir mehrere Tage verweilen, wir Thiere schlachten, Brod backen und von demselben geniessen können! „Wie“, versetzte jener, „ein Mann wie du sollte seinen im hohen Alter ihm geborenen Sohn schlachten und sich so vergehen?!“ Es ist Gottes Wille⁷⁾. „Wie aber, wenn der Herr dich noch grösseren Versuchungen Preis gäbe, würdest du da nicht ermüden?“⁸⁾. „Auch dann nicht“, lautete Abraham's Antwort. „Wahrlich, unterbrach ihn Satan, morgen zieht er dich des Mordes und bestraft dich, weil du deines Sohnes Blut vergossen hast“ Genes. Rabba C. 53.

Als nun Satan beim Vater nichts ausrichten konnte, nahm er die Gestalt eines blühenden Jünglings an, und trat an Isaak heran: „Wohin führt dich dein Weg?“ „In der Gottes- und Sittenlehre unterrichtet zu werden“. „Solltest du, fragte Satan schadenfroh, diesen Unterricht bei Lebzeiten oder nach deinem Tode erhalten?“ Jalkut Genes. §. 98.

„Sohn einer beklagenswerthen Mutter! er — dein Vater — führt dich ja zur Schlachtbank“. „Trotzdem folge ich meinem Vater“. Tanchuma Genes. §. 22. „Waren sonach vergebens alle Qualen deiner Mutter שְׁעֵשָׂה אִמָּךְ (*φρίξη*)^{*} כל אותן הפְּרָגוּזוֹת, damit Ismael sie nicht beerbe, solltest du dich dieser Einsicht verschliessen?!“

Nach diesen und andern⁹⁾ vergeblichen Versuchen machte Satan den letzten Versuch, Abraham in seinem Vorsatz zu erschüttern. „Mir stahl sich, sagte er zu ihm, ein Geisterspruch zu, ich vernahm hinter dem Vorhang מֵאַחֲרֵי הַפְּרָגוֹד, Gott will ein Lamm und nicht deinen Sohn zum Opfer.“ Aber auch dieser Versuch misslang. Jetzt lechzte Satan nach

7) cf. Genes. Rabba C. 53; Jalkut Genes. §. 98.

8) Mit Anspielung auf Hiob 4, 5 fg.

^{*} פְּרָגוּזוֹת ist vielleicht das persische *پرگزاس*, was Anstrengung, Sorgfalt heisst (cf. Vullers s. v.). Dann wäre der Sinn obiger Stelle: „Waren dann vergebens all die Anstrengungen — Sorgen — deiner Mutter“ u. s. w.

9) Durch Satans Blendwerk war ein Strom sichtbar, der immer mehr anschwell und Abraham den Weg versperrte vgl. Jalkut Genes. §. 99.

Rache und zeigte sich als Zerstörer des Lebens. „Wo ist dein Gatte?“ mit dieser Frage trat er bei Sarah ein. „Ausgegangen nach seinen Verrichtungen.“ „Und Isaak, dein Sohn?“ „Ist dem Vater gefolgt.“ „Sagtest Du aber nicht, versetzte Satan, du wollest nie zugeben, dass sich Isaak auch nur über die Thür deines Gehöftes hinausentferne?!“ „Ich will es nun bekennen: sie gingen zum Gebete.“ „O arme Mutter! wie stumpf werden deine Zähne werden! — welche Schmerzen wirst du empfinden — so ich dir die Nachricht bringe, dass dein Sohn zum Schlachtopfer bestimmt ist.“ Sarah sank in Ohnmacht, doch bald ermannte sie sich und sagte: „Alles was der Herr dem Abraham auftrug, mag dieser ausführen, sicherlich gereicht es zum Leben und zur Glückseligkeit“¹⁰⁾. Satan entfernte sich, kehrte aber bald zurück und rief ihr entgegen: „Wehe dir! hast du nicht vernommen, was geschehen? Dein greiser Gatte hat wirklich Isaak geopfert. — Ein Engel rief ihm zwar vom Himmel herab, ihn nicht zu tödten — zu spät, der Todesstreich war gefallen.“ Diesmal gelang der höllische Racheplan. Sarah gab ihren Geist auf. Pirke d. R. El. C. 32; Raschi 1 M. 23, 3.

Als Todesengel wird Satan-Sammael, sowie „Ağromainyus, der voll Tod ist“, „voller Augen“ gedacht. „So Jemand sterben soll, stellt sich Satan an dessen Haupt. In der Hand hält er ein gezücktes Schwert, an dessen Spitze ein Tropfen Galle (גַּל) ¹¹⁾ hängt. Sobald der Sterbende seiner ansichtig wird, erschrickt er, seine Glieder beben und er öffnet seinen Mund. Schnell wirft der Todesengel den Gallentropfen in denselben — der Mensch stirbt sodann.“ Aboda Zarah 12b. Gelegentlich bemerken wir auch, dass wenn es an vielen Stellen des Talmud ¹²⁾ und Midrasch ¹³⁾ heisst, dass der To-

10) Midrasch Vajoscha und Jalk. l. c. kurz Genes. Rabba §. 98.

11) Von diesem Gallentropfen hat Satan als Todesengel den Beinamen גַּל־הַמָּוֶת = גַּל־הַמָּוֶת = „das höchste Gift“ erhalten.

12) Vgl. die sinnige Talmudstelle (Succa 53a), wie der Todesengel die Seele der Geheimschreiber Salomon's in dessen Gegenwart nicht zu nehmen wagte; und Tract. Maccoth 10a; Sabbath 30b die Erzählung, wie sich Satan bemüht, die Gesetzeslehrer bei ihrem Stu-

desengel Sammael Israel gegenüber, weil es freiwillig die Gotteslehre am Sinai entgegennahm, und gegenüber den Frommen und Gesetzeslehrern, so gut als ohnmächtig sei, dies nur so viel sagen will, dass der fromme Lebenswandel und das eifrige Gesetzesstudium die Verheerung und Auflösung bewirkende Macht Satans paralysiren, ganz so, wie nach parsischer Annahme: *Mañthra-çpeñta* oder *daêna* == heilige Schrift, oder das Gesetz „die wirksamsten Waffen sind“ gegen die Vergewaltigung des *Ağromainyus* Vd. XIX, 30 fg.; It. 17, 20; Vsp. XXVII, 2 vgl. 1. C. des Bund.

Ein ferner Analogon zwischen *Ağromainyus* und Satan-Sammael ist, dass von beiden berichtet wird, sie werden in der Zukunft vernichtet werden. Hier einige übereinstimmende Belege: „In der Zukunft wird Gott den bösen Trieb (Satan) vorführen und ihn schlachten lassen Angesichts der Frommen und Frevler, jenen wird er wie ein hoher Berg, diesen wie ein dünner Faden vorkommen. Beide werden weinen, jene vor Freude, diese vor Schmerzen ...“ *Succa* 52 a. Ähnlich äussert sich Bund. C. 31 bei Gelegenheit einer Auseinandersetzung vom Untergang der Dews durch die Metallschmelzung. Oder wenn er vom Hindurchgehen auf der *Qinvat*-Brücke sagt: „dem Frommen wird sie breit, dem Gottlosen sehr schmal vorkommen“, so wiederholt sich ganz dasselbe auch in folgender Midraschstelle: „— — Im Thale Josaphat versammeln sich alle Nationen und eine unermessliche Brücke, welche in die Hölle führt, gewährt einem Jeden einen Uebergang; aber für den Gottlosen wird die Brücke ein dünner Faden und sie stürzen in die Untiefen“ *Jalkut Jesaj.* §. 359. „Was bedeuten, heisst es ferner daselbst, die Worte

dium zu stören, um in der hiedurch eingetretenen Pause ihrer Seele habhaft werden zu können.

13) *Midr. Rabba* Levit. C. 18; *Mid. R. Num.* c. 16; und Deuter. zu Ende die schöne Sage über die Sterbevorkehrungen Mosis. „Als sich Michael und Gabriel weigerten, die Seele Mosis abzuholen, eilte sogleich Sammael zu ihm wuthentbrannt. „Was willst du hier? kein Frieden, spricht der Herr, sei den Frevlern“, rief ihm der im Gesetzesforschen vertiefte Moses entgegen. „Deine Seele nehmen“, antwortete Sammael. „Entflieh!“ sagte Moses und verfolgte ihn und stach ihm die Augen aus.

(Ps. 36, 10) „In deinem Lichte sehen wir Licht“? Dieses ist das Licht des Messias — ein Licht, welches der Herr unter seinen unsterblichen Thron stellte zur Aufbewahrung des messianischen Zeitalters. Dies erfüllte Satan mit Argwohn und Schrecken, und er fragte Gott: „Für wen ist wohl das Licht, welches du, o Herr, unter deinem unsterblichen Thron aufbewahrt hältst, bestimmt?“ „Ich bewahre es, antwortete Gott, für den, der dich mit Schanden einst in die Abgründe schleudern wird למי שהוא עתיד להחזירך ולהכלימך בפושת — „Kann ich ihn sehen?“ entgegnete Satan. „Sieh' ihn, und zittere.“ Als er ihn erblickte, entsetzte sich Satan und fiel auf sein Gesicht, indem er seufzte: „dieser wird mich einst stürzen.“ Diese Stelle erinnert an das bereits bei Besprechung Vohumanô's aus dem Bundehesch Mitgetheilte.

Zum Schlusse sei noch einer oft wiederkehrenden Talmudstelle (Baba Bathra 75 a) erwähnt, nach welcher „Gabriel zur Zeit der Auferstehung eine Jagd veranstalten werde, um mit Leviathan¹⁴⁾ zu kämpfen und den er auch besiegen werde“¹⁵⁾. Auch dieser mythologische Zug findet sich bei den Parsen. Das Jâmâcp-nâme¹⁶⁾ äussert sich hierüber folgendermassen: وایدون گویند که ضحاک زبند رسته شود وپروزی نیمه بسیاری بدی وودیرانی در جهان بکند پس بفرمان خدای عز وجل سام فریمان از خاک بر خیزد تا از سیاوشش دین قبول کنند ودر پیش ضحاک آیند یعنی دجال اندور گوید بیاتایار شویم واز بدی توبه کن و دین به قبول کن وپیگمان باش و سه یار بگوید ضحاک بد اصل گوید بیاتایار شویم و جهان بگیریمر سام گوید اگر دین می پذیری نیک واکثر نه „سرت با این گرز نرم کنم“ ضحاک از ترس او دین به قبول کند و بد فعلی وخیان و ناراستی از جهان بر خیزد — So sagen sie, dass Dahâk von seinen Banden loskömmt und an einem halben Tage viel Böses und

14) Unter Leviathan verstehen die Spätern Bezug nehmend auf Jesaj. 27, 1 die gekrümmte Schlange, welche wiederum mit Satan identisch ist.

15) Die Stelle lautet: עתיד גבריאֵל לעשות קניגיא (xvnyia) עם לורחן.

16) Mitgetheilt in der Zeitschr. der DMG. B. 3 S. 247 fg.

Vernichtung anrichten wird. Dann wird auf Befehl des höchsten Gottes „Sâm“ der Sohn Nerîmân's aus dem Staube aufstehen, um von Çäösiosh den guten Glauben anzunehmen und zu Dahâk gehen. Er wird zu ihm sagen: „komm, wir wollen Freunde sein, bereue deine Uebelthaten und nimm den guten Glauben an und zweifle nicht daran“. Dies wird er dreimal sagen, der bösertige Dahâk wird darauf antworten: „komm, wir wollen Freunde sein und die Welt erobern“. Sâm wird ihm entgegen: „Nimmst du an den guten Glauben, so ist's gut; wo nicht, so werde ich deinen Kopf durch diese Keule weich machen“. Dahâk wird dann aus Furcht vor ihm den guten Glauben annehmen. Uebelthaten, Treubruch und Elend werden aus der Welt schwinden, Alter und Tod nicht mehr sein.“

II.

Aêshma und אֶשְׁמַי (Eshmadai).

§. 21.

Das Wesen Aêshma's ergibt sich ganz aus seiner etymologischen Bedeutung. Aêshma¹⁾ ist zurückzuführen auf die ~~Radix~~^{urzel}: îsh²⁾, welche im Skt. bewegen, fort-treiben, suchen, begehren, wünschen heisst — im Zend aber vorzugsweise in der letzten Bedeutung gebraucht wird³⁾.

1) Dieses Wort mit ç geschrieben liesse auch die Ableitung von aêçma = Skt. idhma (hebr. יִדְמָה) = Brennholz zu vgl. Vd. VIII, 237, 246 pairi aêçmaêbyô „vom Brennholz weg“; Vd. XVI, 4. 25. Aêçma hiesse dann: Brenner, Aufloderer, was namentlich zu seinem Wesen als Dämon des Zorns, als welcher er bei den Neupersern gehalten wird, gut passt. Jedoch ist die gebräuchliche Schreibweise: Aêshma, und wird auch dieses Wort oft im Zend im Sinne von: Zorn gebraucht vgl. Iç. XXIX, 1; XLVII, 7 aêshemi; Iç. das. 12: toi zi data hamaêçtrô aêshemem mahyâ „diese sind geschaffen als Gegner gegen den Willen des Zorns“.

2) îsh hängt wiederum mit iç = wünschen, verlangen zusammen vgl. içat (3. p. sing.) It. 19, 56. 82; içenti (3. pl.) It. 10, 45; içûmaidê (1. pl.) Iç. 35, 21 u. s. w.

3) Vgl. Vd. V, 9; Iç. VII, 58 ishâontî; Iç. XLVII, 8 ishyâ; das. XXXI, 4. 3 ishaçâ; das. XLIX, 2 ishaçôit u. das. 9 ishaçâç = mit

Mithin heisst Aêshma = der heftig suchende begehrlche Geist.

Das fast stehende Epitheton Aêshma's ist khrvîdru. Dieses ist ein Compositum aus khru und dru. Khru bedeutet verwunden, verletzen vgl. It. 22, 17. 35; Vd. VII, 69; zimô khrûtahê „des verwundenden Winters“. Gebräuchlich sind noch die Derivate khrvighni Vd. XI, 27; khrvish It. 10, 9. 47; 15, 49; Iç. IX, 95 und das Adjectiv khrûra It. 1, 11; 13, 136; Iç. LVI, 10. 7; „haênayâoçça khrûrem drafshem bareñtayâo „der Heerschaaren der — eine verwundende Fahne tragenden“. — Ueber den zweiten Theil des in Rede stehenden Wortes: dru haben wir bereits S. 28 gesprochen. Das ganze Wort khrvîdru heisst sonach „der mit einer verwundenden Lanze begabte“⁴⁾ vgl. Vend. X, 23; paiteperenê aêshmem khrvîdru „ich bekämpfe den mit verwundender Lanze begabten Aêshma“; das. 27 imê aêtê vaca yôî heñti aêshmahê khrvîdraos çnathem „dieses sind die Worte, die den mit verwundender Lanze begabten Aêshma schlagen“. Ein anderer Beiname Aêshma's ist dush. qarenâo = „mit böser Macht“ (Spiegel: mit schlechtem Glanze) Zamy. It. 95; ferner: duzdâo peshôtanus „bösen Geistes und körperverderbt“ Mihr It. 97, 134.

Seiner Stellung nach ist Aêshma der vorzüglichste Helfershelfer des Ağromainyus, daher er mit diesem häufig zusammen erwähnt wird Vd. IX, 36. 37; X, 26. 27; Iç. XXVII, 2; Çrosh. It. 12, 5; Gosh It. 24, 97; Ars It. 2; Mihr It. l. c. Gleich Ağromainyus steht auch Aêshma ein Heer dämonischer Kräfte zur Verfügung cf. Vd. IX, 36—38; X, 26—28; Iç. LVI, 10. 6; 12, 5. Namentlich scheinen die mazanischen

Verlangen u. s. w., dessen Derivate sind a) mit pairi = herumsuchen, aussuchen, sich umsehen, versehen vgl. Vd. VIII, 4: pairi dahma aêshyân „sie sollen ein Dakhma aussuchen“; Vd. VI, 13 yêzi nôit pairishâoñtê „wenn sie sich nicht umsehen“; das. 12 pairishayañta „sie sollen sich umsehen“; yaêibyô — pairishâoñti „wodurch sie sich (mit Holz) versehen können“; b) mit paiti: paitishañtem Iç. LVI, 6. 3; LIX, 9; It. 15, 50. 51; It. 24, 52; c) mit fra: loben, bitten fraêshyâmahî Iç. LX, 1; LXXI, 1; Vd. XX, 18; Vsp. 25, 2.

4) Hiermit übereinstimmend übersetzt auch Nairios. (Jaç. X, 8) das Wort khrvîdru mit hiñsâçastra.

Daevas in seinem Dienste zu stehen. Ueberhaupt aber „schaaren sich mit Aêshma all' diejenigen, die die Welt verunreinigen wollen“ Iç. XXXVI, 6. Eine fragmentarische Stelle im Bundehesch (p. 67) zählt am Schluss einer Auseinandersetzung der Dewes die Helfershelfer Aêshma's auf. „Tharmat Diw, heisst es daselbst, ist der Unhold (druć) des Stolzes; Mitukht Div (Lüge) Unhold des Ganâminui; Arask Div Unhold der Rache und des bösen Auges; sie sind Helfer des Kasm (Aêshma) Div, wie gesagt wird: sieben Kräfte sind dem Kasm gegeben, womit er die Geschöpfe mindert“ u. s. w.

In dem schon erwähnten Kampf des Ahuramazda mit Aṅromainyus stehen jenem Vohumanô, Asha-Vahista und das heilige Feuer helfend zur Seite, diesem aber Akômanô, Aêshma und Aji-dahâka. Hiermit ist aber auch Aêshma's dämonisches Wesen zur Genüge gekennzeichnet. Im Gegensatz von Asha-Vahista „dem höchsten Reinen“ und von „dem Herrn der reinen Feuer“ ist Aêshma im Bunde mit Akômanô „dem Stammvater aller Daevas“ It. 32, 3 und mit Aji-dahâka „der teuflischen Drukhs, der gegen die Lebendigen gewaltthätigen, welche Aṅromainyus als die mächtigste Drukhs hervorgebracht hat, gegen die bekörperte Welt, zum Verderben für das Reine in der Welt“⁵⁾.

Als Helfer des mit zerstörender Macht ausgerüsteten Aṅromainyus, „der voll Tod ist“, ist Aêshma die Personifizierung der durch Aṅromainyus bewirkten physischen Auflösung. So wird im Farv. It. 138 der Genius Fradakhsti angerufen: paitistâtêê aêshmahê khrvîdraos aêshmô varedhâmca drvatañ, paitistâtêê aêshmô karstahê t̥baêshaghô „zum Widerstand gegen Aêshma mit verwundender Lanze und der Aêshma mehrenden Gewaltthätigkeiten, zum Widerstande gegen die Pein, die von Aêshma verursacht wird“. In dieser seiner Eigenschaft erscheint Aêshma oft mit dem Dämon Açtôvidhôtû⁶⁾, dem „Zertrümmerer der Knochen“ in Ge-

5) „daêvîm drugem gâethâwyô drvañtem yām ashaogaçtemām drugem fraća kereñtaṭ aṅromainyush avi yām açtvaitûn gaêthâm mahrkaî ashahê gâethanām“ Iç. IX, 26. 27; It. 5, 34; 9, 14, 15, 24.

6) Vgl. über diesen Daeva bei Burnouf (Jaçna p. 465 und bei Spiegel 1. Th. S. 105 N. 3 und Einl. zu dem 3. B. S. XLVIII.

meinschaft⁷⁾ und ist daher im Hinblick auf Aêshma's Zerstörungsthätigkeit das ihm beigelegte Epitheton: „khrvîdru“ erklärlich und gut gewählt.

Noch muss hervorgehoben werden, dass alle Wissenschaften mit der Ausnahme des Haoma — der Heilkunde⁸⁾ — mit Aêshma in Verbindung gesetzt werden. Vîçpê zi anyê madhaõnho aêshma hacañtê khrvîdrvô âat hô yô haomahê madhê asha hacaitê urvâçmana réñgaiti haomahê madhê „denn alle andern Wissenschaften hängen mit Aêshma zusammen, dem mit verwundender Lanze begabten, die Wissenschaft des Haoma (aber) hängt mit Asha zusammen, dem Erfreuer“ vgl. Iç. X, 18. 19; It. 17, 2. 5.

Unter diesen dem Aêshma zugeschriebenen Wissenschaften dürften höchstwahrscheinlich übernatürliche Kräfte, über welche Aêshma behufs seiner Trug- und Fangkünste verfügen kann, zu verstehen sein. Mithin wäre Aêshma auch einer der Zauberer (Jâtus), die die Bande der sittlichen Weltordnung aufzulösen und Alles von unten zu oberst zu kehren sich befleissigen vgl. Vd. 1, 52—57; XVIII, 116; Iç. VIII, 7 fg.

§. 22.

Die bereits von Benfey (Monatsnamen S. 201) ausgesprochene und von Windischmann (l. c.) für den Ἀσμοδαῖος des Buches Tobias behauptete Identität des parsischen Aêshma und des אֶשְׁמַדִּי^{e)} der Juden lässt sich auch aus talmudisch-midrassischen Berichten erhärten. Bevor wir jedoch auf den sachlichen Nachweis eingehen, müssen wir einige Augenblicke bei der Etymologie Aêshmadai's verweilen. Dass der 1. Theil dieses Wortes nämlich אֶשְׁמַד mit Aêshma zusammenfällt, ist einleuchtend; dass aber der 2. Theil די mit diw identisch ist, wie Benfey und Windischmann annehmen, könnte bezweifelt werden. Abgesehen davon, dass selbst das parsische Aêshma-di in dieser Zusammenstellung in den Urtexten nie

7) Vd. V, 23 fg.; Iç. LVI, 10. 7; It. 10, 93.

8) Vgl. Windischmann l. c. p. 141.

e) Vgl. im Anhang.

vorkommt, was schon Wind. anmerkt — wäre auch דַּאִי = diw oder daeva zur Bezeichnung für דַּאִי das einzige Beispiel im Talmud und Midrasch!

Ich bin der Ansicht, dass דַּאִי eine blosse Endbildung, vielleicht Pluralbezeichnung ist, wie in den noch erhaltenen Engelnamen: אֱמֶלֶאִי, שְׂרָלֶאִי, שְׂמִיחֶאִי. Die regelmässige Bildung wäre demnach: אֶשְׂמַאִי, welche Bildung sich in der That einmal ¹⁾ als Adjectivum in der Bedeutung von gottlos, unwissend findet. Doch wäre hiernach nicht abzusehen, woher das ד in אֶשְׂמַדַּאִי herkommt. Zutreffender dürfte es daher sein, דַּאִי von dem parsischen daô herzuleiten, welches häufig zur Bezeichnung der Intensivität eines Begriffs dem Worte als Suffix angehängt wird. Daô, je nachdem es von der Sanskritwurzel dâ, dô, neup. دانستن, oder der Radix dha, zend dâ abgeleitet wird, heisst wissend, wie: mazdaô = grosses wissend, duzdaô = schlechtes wissend —; oder in letzterer Bedeutung ²⁾ schaffend, setzend, wie: dadhwaô ³⁾ „der geschaffen hat“; vağhudaô ⁴⁾. Dieses Daô geht aber häufig in daî über ⁵⁾. Und so wäre אֶשְׂמַדַּאִי — entstanden aus Aêshma — daô = Aeshmadai ⁶⁾ — so viel als Begehrliches, Heftiges wissend,

1) Vgl. Kidduschin 32b: מִפְּנֵי זֶקֶן תִּקּוּם יָכוֹל אֶפִּילוּ מִפְּנֵי זֶקֶן אֶשְׂמַאִי „Vor einem Greise sollst du aufstehen (Levit. 19, 32); ist dies aber auch vor einem gottlosen unwissenden (wie Raschi commentirt) Greise der Fall?“

2) Vgl. Burnouf Comm. S. 539, Anmerk. 534 und Not. p. CLII; vgl. auch Brockhaus, Glossar S. 368.

3) dadhwaô und dâtâ sind die gewöhnlichen Beiwörter Ahuramazda's vgl. Vd. II, 135; Iç. VI, 1; XVII, 19; XIX, 1; It. 1, 1.

4) Vgl. Burn. Comm. 573.

5) Vgl. Benfey, Monatsnamen S. 36 und den 1. Excurs.

6) So dürfte dieser Dämon in der lebendigen Umgangssprache des p. Volkes gang und gäbe gewesen sein, wodurch auch dem etwaigen Einwande, warum Aêshmadaô in dieser Zusammensetzung in den Urtexten sich nicht findet, begegnet ist, da Aêshma vermöge seiner Stellung neben Ağromainyus genugsam hervorgehoben ist, und eine stärkere Intensivität überflüssig wäre. Dass sich aber überhaupt Wortverbindungen mit Aêshma finden, mögen folgende Beispiele erweisen: It. 1, 18 nôiṭ aêshmôdrûtahê drukhsmanağhô avacyâṭ „nicht beschädigt ihn (die Waffe) des von Aêshma ausgehenden Drukhs-Geistigen“;

oder Begehrliches, Heftiges schaffend, was beides zu Aêshma's Wesen sehr gut passt.

Was das Wesen Aeshmadai's angeht, so geben uns von demselben einige im Talmud und den Midraschim zerstreute, wenn auch fragmentarisch uns erhaltene Aussprüche ein anschauliches Bild. Nachstehende Charakteristik stützt sich namentlich auf die Talmudstelle in Gittin p. 68 a u. b. Hier wird erzählt, dass Aeshmadai, als er gefangen von Salomo geführt wurde, einem umherirrenden Blinden begegnete. — Sogleich lenkte er diesen auf den rechten Pfad ein. Desgleichen that er auch mit einem Betrunkenen. Als er ferner ein Brautgefolge, in welchem man der Freude die Zügel hat schiessen lassen, erblickte, weinte er. *הוּא חֲדוּוּתָהּ דְּהוּוּ קְמַחְדוּן*. *לָהּ בִּכְה*. Als Aeshmadai Jemanden rufen hörte: mache mir ein Paar Schuhe, welches sieben Jahre dauern soll, brach er wieder in ein lautes Lachen aus. *גְּבִרָא דְקָאִמַר לְאַשְׁכַּפָּא עֲבַד לִי*. Ebenso lachte er beim Anblick eines seine Taschenspielerkünste producirenden Zauberers.

Ueber die Ursache eines solchen Gebahrens befragt, antwortete Aeshmadai höhnisch: Ich lenkte den umherirrenden Blinden auf den rechten Weg ein, weil ich über ihn im Himmel verkünden hörte, er sei ein wahrhaft frommer Mann, und wer ihm Gutes thäte, könne des jenseitigen Lebens gewärtig sein. *מֵאֵן דְּעִבִּיד לִיהּ נִיחָא נִפְשָׁא זְכִי לְעִלְמָא דְאַתָּא* ⁷⁾.

So verfuhr ich auch mit dem Berauschten, weil ich über ihn vernahm, er sei ein vollkommener Bösewicht. Beim Brautgefolge weinte ich; beim Anblick des Schuhbestellers und des Zauberers lachte ich, weil der Bräutigam in dreissig Tagen sterben wird und dessen Frau auf das Erfolgen der Levirats-ehe dreizehn Jahre wird warten müssen — bis nämlich ihr kleinjähriger Brudersohn in besagtem Alter die Leviratsehe

It. 13, 138 aêshmôkarstahê t̃baêshağhō „(zu widerstehen) der von Aeshma verursachten Pein“ u. s. w.

7) Also aus Furcht, es könnte sich möglicherweise ein solcher Wohlthäter finden, lenkte ihn Aeshmadai selbst in den rechten Weg ein, um den Wohlthäter um die in Aussicht gestellte Belohnung zu kürzen, vgl. die 2. Erklärungsweise dieser Stelle bei Rapoport (Erech Millin S. 245), die erste Erklärung ist gegen den Zusammenhang.

wird vornehmen können — ; jener Schuhbesteller aber lebt kaum sieben Tage und verlangt Schuhe auf die Dauer von sieben Jahren; der Zauberer endlich giebt sich für einen Tausendkünstler aus, und weiss nicht einmal, dass gerade unter seinen Füßen ein königlicher Schatz aufbewahrt ist. Hätte er doch über denselben seine Zaubereien anstellen sollen! דהוי יתיב אבי גזא דמלכא לקסום מאי דהוא תותיה. Diese Aeusserungen, welche die Sage Aeshmadai in den Mund legt, zeigen uns unverkennbar das durch und durch dämonische Wesen Aeshmadai's.

Wie eben diese Stellen gleichzeitig besagen, ist Aeshmadai auch in das Verborgene und Uebernatürliche eingeweiht. Daher ihn die Sage jeden Tag in den Himmel hinaufsteigen, der himmlischen Akademie den Unterricht ablauschen und ihn, auf die Erde herabsteigend, unter den Menschen zu ihrem Verderben verbreiten lässt⁸⁾ — also auch hierin übereinstimmend mit Aêshma, „der in sich Alles Wissen vereint“, welches er für seine Betrügereien und Verheerungen ausbeutet.

Gleich Aêshma figurirt auch Aeshmadai als grosser Zauberer. Angelangt vor Salomo, der ihn nicht gleich vor sich kommen liess, gab er allerlei Künste und Augenverblendungen zum Besten (siehe Gittin l. c.). Von dieser Art ist auch die von den Tossaphotcommentaren zum Tractat Menachoth 37 a Schlagwort אין קום im Namen des Midrasch erwähnte Erzählung von Aeshmadai, welche sammt der von Lightfoot (Horae hebr. S. 703) gegebenen lateinischen Uebersetzung hier folgen möge: אשמדאי הוציא מתחת קרקע אדם אחד שיש לו שני ראשים לפני שלמה המלך ונשא אשה והוליד בנים, כיוצא בו בשני ראשים וכיוצא באשתו ראש אחד, וכשבאי לחלק בניכסי אביהם מי שיש לו שני ראשים שאל שני חלקים וברא לידן לפני שלמה. „Asmodaeus produxit ab infra pavementum hominem quendam bicipitem coram Salomone: atque ille duxit uxorem, et genuit filios sibi similes bicipites, et similes etiam uxori suae cum uno capite: Et cum ventum esset ad dividendum haereditatem

כל יומא סליק לרקיע וגמר מתיבתא דרקיע ונחית לארעא וגמר
— כל יומא סליק לרקיע וגמר מתיבתא דרקיע ונחית לארעא וגמר
Gittin l. c.

paternam, ille qui habuit duo capita postulavit duas portiones. Et allata est lis dijudicanda coram Salomone.“

So wie Aêshma ein Daevaführer, ist auch Aeshmadai ein Schedimkönig vgl. Gittin l. c. und Pessach. 110: אשמדאי שדר לוהיה אשמדאי מלכא; Targum Koheleth 1, 13: מלכא דשרי „er schickte zu ihm Aeshmadai den König der Schedim“.

Gleich Aêshma ist auch Aeshmadai ein Sched des schrankenlosen Zorns. „Auf dem Wege zu Salomo entwurzelte er aus Zorn einen Baum; vorübergehend bei einem Hause stürzte er es um.“ מטא דיקלא חת ביה שדייא, מטא לביתא שדייא. — Wie er denn auch später „als er sich der königlichen Person Salomo's bemächtigte, diesen wuthentbrannt vierhundert Parasangen weit hinschleuderte.“

Vollends mit Aêshma übereinstimmend ist Aeshmadai ein Sched der unmässigen Begehrlichkeit, unmässig namentlich im sexuellen Sinnengenuss.

So übt Aeshmadai in seiner Lüsternheit mit den Weibern Salomo's selbst zur Zeit ihrer Menstruation den Coitus, nachdem es ihm gelang, als verkappter Salomo am königlichen Hofe unentdeckt zu leben וקא תבעי להו בנידותייהו. Nach dem Buche Tobias (6, 14) war auch Ἀσμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (3, 8) „Ursache von dem Tode der sieben Bewerber Sarah's, in welche Aeshmadai verliebt war“. Daher gilt folgerichtig auch Aeshmadai in der jüdischen Daemonologie als der „Eheteufel“ (9) אשמדאי ממונה הוא על כל זוגי „Aeschmadai ist gesetzt über die (unzüchtigen) Ehen“ Pessachim 110 a.

9) זוגי ist das syr. und chaldäische ܙܘܓܐ = conjugium, res venereae von der Radix ܙܘܓܐ arab. زَوْج cf. griech. ζυγός - ζεύγνυμι. זוגי ist wohl zu unterscheiden von זוגות was „gepaarte Zahlen“ bedeutet, mit welchem Namen der im Talmud oft wiederkehrende und im ganzen Alterthum verbreitete Aberglaube „von der Schädlichkeit der gepaarten Zahlen“ bezeichnet wird. Irrigerweise nimmt daher Rapoport (l. c. S. 250) das im Texte angeführte Wort in der Bedeutung von: „gepaarten Zahlen“, weil in der angeführten Pessachimstelle von diesem Aberglauben die Rede ist. Vielmehr ist der ganze Passus: אשמדאי ממונה הוא על כל זוגי aus Gittin, wo er in die daselbst gegebene Charakteristik Aeshmadai's offenbar besser passt, durch Paro-

Als Repräsentant des moralischen und physischen Bösen wird endlich Aeshmadai mit Satan-Sammael identificirt אשמדאי, daher sie häufig promiscue gebraucht werden ¹⁰⁾. Nun ist aber, wie wir sahen, Satan-Sammael mit מלאך המות, dem Todesboten und נחש הקדמוני der Ur Schlange identisch. Aeshmadai erscheint sonach mit dem מלאך המות = Aġromainyus; mit der Ur Schlange = Ajidahâka und dem יצר הרע = Akômanô in innigster Verbindung — eine Stellung, die ganz in derselben Weise auch Aêshma einnimmt an der Seite des Aġromainyus und im Bunde mit Akômanô und der Ajidahâka!

Wer würde nun nach dem Gesagten ferner die Identität Aeshmadai's und des parsischen Aêshma anzweifeln wollen?!

§. 23.

Ueberblicken wir die vorstehend mitgetheilte Aeshmadai-Sage, so fallen uns zwei Momente auf: der Mangel an Farbenpracht und Lebensfrische, sodann der Umstand, dass Aêshma^{dai} immer — wo seiner Erwähnung geschieht — mit dem König Salomo in Verbindung gebracht wird. Doch auch über diese Erscheinung giebt uns die parsische Sagengeschichte befriedigenden Aufschluss.

Die Aêshma-Sage reicht nämlich in die Uranfänge parsischer Mythenbildung hinauf, was schon daraus erhellt, dass Aêshma schon als fertige mythische Gestalt nicht nur im Avesta, sondern selbst in den Gâthâs — überall aber an der Seite des Aġromainyus auftritt. Im Laufe der Jahrhunderte

nomasie der Wörter: זיגור und זיגור weggefallen und in obige Pesachimstelle herübergenommen. Wie denn überhaupt der Aberglaube von der Schädlichkeit der gepaarten Zahlen nicht auf den Parsismus — der ihn gar nicht kennt — sondern auf den Pythagoräismus zurückzuführen ist vgl. die hebr. Zeitschrift Zion 1842 S. 82. Auch Plato (De legg. IV) schreibt die ungerade Zahl den olympischen Göttern, die gerade den Dämonen zu vgl. auch Plutarch de Is. et Os. C. 26 und Virgil (Eclog. VIII, 75) „Numero Deus impare gaudet.“

10) So wird beispielsweise eine und dieselbe Sage im Midrasch Abchir zu Genes. 9, 20 von Satan und Midr. Jalkut Genes. §. 61 von Aeshmadai erzählt.

ward jedoch Aêshma immer mehr in den Hintergrund zurückgedrängt — ähnlich wie dies bei der Amesha-çpeñtas-Sage der Fall war — so sehr, dass in der Neuperserzeit selbst der Name Aêshma's nur verstümmelt erhalten worden ist¹⁾. Aus dem Gesagten ergibt sich nun von selbst, wie es nothwendig kommen musste, dass von dem jüdischen Aeshmadai — dem Abbild Aêshma's — ungeachtet er mit Satan-Samael so zu sagen den Angelpunkt der jüdischen Daemologie bildet, nur abrupte, fragmentarische Notizen sich erhalten haben, welche Notizen viele Jahrhunderte hindurch als jüdischer Volksglaube in Umlauf gesetzt gewesen sein mochten, ehe sie im Talmud und Midrasch eine Aufnahme fanden. Für das hohe Alter der Aeshmadai-Sage spricht aber auch sehr deutlich das bereits gedachte Moment, dass Aeshmadai stets mit Salomo in Berührung gebracht wird. Die Salomo-Sage aber — bestehend aus zwei unter dem Namen תרגום שני = zweites Targum bekannten, jerusalem. Targumbruchstücken zum Buche Ester; so wie aus den Gittin l. c. erhaltenen Fragmenten²⁾ — gehört zu den ältesten jüdischen Sagendichtungen. In dieser Salomo-Sage, welcher übrigens schon der Chronist im 1. B. der K. 5, 10 fg. vorgearbeitet hatte — entwarfen die jüd. Mythophanten über Salomo's Verherrlichung ein farbenstrotzendes Gemälde einer buntgestalteten und zum grossen Theil überschwänglich mystischen Ausschmückung. Nach dieser erstreckte sich das Machtwort des eben so weisen wie gewaltigen Herrschers selbst auf die übersinnliche Welt und die sie bevölkernden Geister. Ihm waren dienstbar: שדים ופגעים חיון ורוחין בישין Targ. Scheni l. c.; Targ. Kohel. 2, 5; cf. Joseph. Antiqu. VIII, 2; Exodus Rabba C. 30 כמה רוחות ושדים כבש שלמה „Wie viel Geister und Schedim hat nicht Salomo besiegt!“ Sie alle dienten zum Spielball seiner Laune: „Wenn der König Salomo guter Dinge war, befahl

1) Vgl. Spiegel, Parsigrammatik S. 168 §. 27 über $\chi\text{سم}$ = Aêshma und die Huzvâresch-Uebersetzung zu aêshma khrvîdru = khism shedâ khrudrush (Bund. 67, 14).

2) Diese 3 Bruchstücke sind zusammengestellt in Fürst's Charuse Peninim.

er vor sich die wilden Thiere, die Vögel des Himmels Schedim — Geister, Nachtgespenster למרקדא vor ihm zu hüpfen, um seine Gewalt über sie zu bekunden“ . . . l. c.

Auch Aeshmadai „der gewaltige Riese und Schedimkönig“ erlag der Alles bezwingenden Macht Salomo's. Von dessen Gefangennehmung und seinem Verhalten an dem Hofe Salomo's berichtet die mehrfach erwähnte Gittinstelle. Wir können nicht umhin, sie, soweit sie unser Thema berührt, auszugsweise mitzutheilen: „Salomo, der bei dem in Angriff zu nehmenden Tempelbau in Verlegenheit gerieth, wie er den Worten der h. Schrift: „keine Axt an den Altar zu bringen“ genügen soll, berieth sich hierüber mit den Gelehrten. Diese machten ihn auf den Schamir, welcher die Eigenschaft besitzt: die härtesten Steine durch blosse Berührung zerschlagen zu können, aufmerksam. Mit mächtigen Worten beschwört Salomo alsbald die Schedim ihm über den Ort, wo sich der Schamir befindet, Aufschluss zu geben. Hierauf erklärten nun die herbeigeführten zwei Schedim „Wir wissen es nicht (wo der Schamir sich befindet), vielleicht weiss es Aeshmadai der Schedimkönig — er wohnt dort in jenem Berge. Sogleich schickte er (Salomo) den Benaja, Sohn Jojada's, aus, ihm eine Kette und seinen Siegelring, mit dem in demselben eingegrabenen Gottesnamen, mitgebend. — Als er (Aeshmadai) vom Himmel herabstieg, warf Benaja auf ihn die Kette, — als er aber damit rasselte, rief er ihm zu: Es ruht auf dir der heilige Name deines Herrn. — Da sagte Salomo zu ihm — nachdem er vor ihm stand — ich will ein Heiligthum bauen und zu diesem Behufe bedarf ich des Schamir. Aeshmadai erwiderte, er ist mir nicht übergeben, sondern dem: „תְּרַנְגוּלָא בְּרָא „Und was macht dieser mit ihm fragte Salomo? מַמְטִי לִיה לְטוֹרִי דְּלִית בְּהוּ יִישׁוּב וּמִנָּח לְהוּ אֲשִׁינִיָּה דְּטוֹרָא וּפְקַע טוֹרָא וּמִנְקִיט מִיִּיתִי בְּרִזְנִי מֵאִילָנָא וּשְׂדָא הֵתָם וְהָרִי יִישׁוּב „Er nimmt den Schamir mit auf unbewohnte Berge — auf und in welche kein Samen gestreut wird, wo also auch keine Bäume fortkommen. — Er, der Vogel, hält den Schamir gegen die Bergfelsen und spaltet sie,

wirft Baumsämereien in sie und es entsteht allgemach ein bewohnbarer Ort, daher heisst dieser Vogel „Bergkünstler“³⁾.

Abermals wird der Sagenheld nach dem Schamir ausgesandt und als er sich auf abenteuerlichem Wege in dessen Besitz gesetzt hat und zurückgekehrt ist, wird der Tempelbau begonnen. An ihm arbeiteten alle im Dienste des mächtigen Königs stehenden Geister. „R. Huna im Namen R. Josée's sagte: alle unterstützten Salomo bei dem von ihm unternommenen Tempelbau — selbst Genien.“ — Exodus Rabba C. 20 „selbst Geister, Sedim und auch die מְלָאכֵי הַשְׁמַיִת diensthuernden Engel“ Midr. Cant. Cant. Anfang. Der ganze Bau aber geht unter der Leitung Aêshmadai's vor sich.

Nachdem nun der Bau vollendet war, beschied Salomo Aêshmadai abermals zu sich und fragte ihn neckend: Welchen Vorzug habt ihr (Geister) denn vor uns? Löse mir meine Ketten, entgegnete der gefesselte Geisterkönig, übergieb mir deinen heiligen Ring auf einen Augenblick und ich werde dich grösser machen, denn irgend ein sterbliches Wesen. Der König, gestachelt von wahnsinnigem Ehrgeiz, that wie Aêshmadai befahl. Dieser aber, kaum frei, wächst zu einem ungeheuern Riesen an; „mit den Füßen berührt er die Erde, mit dem Kopfe den Himmel, und indem er erst Salomo verschlang,

3) Eine überraschende Aehnlichkeit hat das von Tarnegol Bara Erzählte mit dem fabelhaften Vogel der Parsen, mit Namen: Simurgh, pârsi: Çînamrû. Von diesem heisst es im Minokh. (Text bei Sp. Parsigr. S. 143): „§. 25 Çînamrû hat seinen Sitz auf dem Baum Ġaṭbés (= ohne Leiden) der harviçp. tukhma (= der mit allen Samen versehene)“. §. 26. So wie er aufsteht, wachsen Tausend Aeste auf diesem Baum. §. 27. Und wenn er sich niedersetzt, bricht er Tausend Aeste und diese zerstreuen ihren Samen herab. Auch das 19. C. des Bund. sagt von dem Vogel Camrus (ist wohl: çâêna amrû = Çînamrû vgl. Farv. It. 109): „dass er auf dem Kopfe des Berges Harburé wohne — bei seinem Kommen Leben und Jugend gebe, auf den höchsten aller Berge emporfliege und die Gegenden mit Korn bestreue wie die Ameise (?).“ — Das in obiger Talmudstelle stehende שִׁינָא דְּטוּרָא ist wohl das Zendische çâêna = Wipfel, Spitze des Berges vgl. Ashi It. 13; Bahr It. 21; Vd. XXII, 10 u. s. w. vgl. das neupers. سینه = vertex montis.

schleuderte er ihn dann vierhundert Parasangen weit weg“
 .. ⁴⁾ בְּלֵעִיהָ אֶחָדָהּ לְחַד גְּפִיָּה בְּאַרְעָא וְלְחַד גְּפִיָּה בְּרִקְיעָא פִּסְקִיָּה ..

— Soweit die talmudische Sage von dem Geisterkönig Aêshmadai und dem grossen Herrscher Salomo.

Wir verweilten etwas länger bei dieser das Gepräge des hohen Alterthums tragenden Volkssage, weil sie auch — freilich érânisch gefärbt — die parsische Legendengeschichte kennt, deren Träger der Held Takhmo-urupis (Tahmuraf bei den Spätern) ist.

Die wichtigsten über Takhmo-urupis in den Texten mitgetheilten Momente sind folgende:

Tahmuraf ist ein uralter mächtiger König, unter dessen Herrschaft die Vertheilung des Menschengeschlechts auf Erden ⁵⁾ vollzogen wurde. Bund. 40, 15 fg.

Takhmo-urupis übte eine unumschränkte Gewalt über alle Daevas selbst über Aḡromainyus aus: „Jaṭ (qarenaô) upuḡhaćat takmem urupa azinavantem yaṭ khshayata paiti bûnûm haptaihyâm daêvanâm mashyânâmcâ yâthwâm, pairikanâmcâ çâthrâm kaoyâm karafnâmcâ, yaṭ bavat aiwivanyaô vîçpê daêva mashyâça vîçpê yâtavô pairikaôçça yaṭ barata aḡremmainyûm framitem açpahê kehrpa thrîçatem aiwigamanâm va pairi zemô karana“, „welche (die königliche Majestät) sich einigte mit Takhmo-urupis, dem waffenlosen, als er die siebentheilige Erde beherrschte ⁶⁾: über Daevas und Menschen, über Zauberer und Pairikas, über Çâthras, Kavyas, Karapanas. So dass er war, ein Schläger aller Daevas und Menschen, aller Zauberer und Pairikas, dass er lenkte den Aḡramainyus in Gestalt eines Pferdes dreissig Jahre lang an den beiden Enden der Erde herum.“ Zamy. It. 6, 28. 29 cf. Ramyt. 3, 12.

4) Die ursprüngliche und verbürgtere Leseart in Gittin l. c. ist בְּלֵעִיהָ er (Aeshmadai) hat ihn (Salomo) verschlungen. Die Spätern fanden dies nicht euphemistisch und lasen בְּלֵעִיהָ und bezogen dieses Wort auf das voranstehende Femininum עֵזְקֶתָּה = Ring; wornach Aeshmadai Salomo's Ring verschlungen habe.

5) Soll hier etwa auf Genes. 10, 25 angespielt sein?!

6) Ein gewöhnliches Epitheton der Amesha-çpeñtas vgl. Vend. XIX, 43; Jaç. LVI, 10. 2. — Eine Bezeichnung, die bei Tahmuraf so viel sagen will, dass er ein grosses Ländercomplex besass.

Zu der Thatsache, dass Takhmo-urupis den Ağrom. dreissig Jahre ritt, fügt noch der Minokh. *) die etwas dunkle Notiz hinzu: er habe die sieben Arten der Schreibekunst, die Ahriman verborgen hielt, wieder ans Tageslicht gebracht:

§. 13. ezh takhmûraf i hûraçt çût iñ bût. §. 14. kus gazaçta ganâ i darvañt çî çâl pa bâr dâst. §. 15. u haftâina nêwî i diwêrî i ôi darvañt pa nagân dâst bè ô pèdaî âward.

Nach dem einstimmigen Bericht des Firdausi, Modjmil und Hamzah hat Tahmuraf „die mächtig beherrschten Dews“ zu seinen Bauten verwendet ⁷⁾. „Tahmuraf wird durch den Vogel Simorgh nach dem Berg Kaf, der um die Welt geht, wo das Reich der Ginn's ist, gebracht. — Hier kämpft Tahmuraf und besiegt den Riesendämon“ — — — —

Interessante fernere Fragmente enthält ein Rivaïet ⁸⁾. „Ahriman sucht sich der Gewalt des ihn reitenden Tahmuraf zu entledigen — er erfährt durch Tahmuraf's Weib, dass der kühne Reiter an einem Punkte des Alburé Schauder empfinde — dahin bringt er ihn nun und nachdem er ihn niedergeworfen hat, verschlingt er Tahmuraf. Sein Bruder Ğim zieht ihn, unter dem Vorwand mit Ahriman Päderastie treiben zu wollen, wieder heraus“ — — —

Halten wir, nach dem Gesagten, diese beiden Sagenkreise von Salomo und Takhmo-urupis einander gegenüber, so bieten sie folgende Vergleichspunkte:

- a) Beide — Salomo und Takhmo-urupis — sind glorreiche Könige;
- b) Beide besitzen eine unumschränkte Souverainität über die Ginnen und Dämonen.
- c) Beide haben das Haupt der Dämonen besiegt ⁹⁾.

*) Vgl. Spiegel, Parsigramm. S. 135, §. 13 fg.

7) Vgl. Journ. Asiat. 1841. XI p. 279; Herbelot V, p. 451.

8) Bei Spiegel, Einleit. in die trad. Schriften der Parsen 2. Th. S. 317 fg.

9) Das Berittenwerden Ağrom. durch Tahmuraf soll wohl nichts anderes als die Willkürherrschaft des letzteren über Ağromainyus ausdrücken — ähnlich wie Ormuzd, um Ruhe zu haben, den Ahriman auf dreitausend Jahre in Bande gelegt hat (Kleuker Z.-A., 3. Th. S. 59). So wurde auch Aeshmadai in Ketten (שִׁשְׁיִלְמָא) gelegt, oder nach

d) Beide werden von dem unterjochten Erzdämon überwunden und verschlungen, und wieder betreit.

e) Beide führen mit Hilfe der besiegten Geisterdienerschaft grosse Bauten auf.

f) Beide werden mit einem und demselben fabelhaften Vogel in Berührung gebracht.

III.

Wir schliessen unsere Abhandlung mit der Parallele der:

Bûshyañçta¹⁾ und לִילִית = Lilith.

§. 24.

Bûshyañçta — abzuleiten vom part. fut. bûshyaç was: Zukünftigkei t d. h. Trägheit, die Alles morgen und nicht heute thun will, bedeutet — ist eine weibliche Daeva (Pairika) der Trägheit und des Schlafes. Vend. XVIII, 38—40 „Er läuft an euch hin, der Daeva Bûshyañçta-darëghô-gava, diese schlä fert die ganze körperbegabte Welt, wenn sie aufgewacht ist, wieder ein — um sie mit ihrem dämonischen Spiel zu umgaukeln —“. Auch dem Bund. gilt Bûshyañçta als der Daemon des Schlafes, der den Sâm Kerëçâçpa in einem langen Schlaf gefangen hält, bis er zur Zeit, wenn Dahâk wieder vom Berge Demâvend loskommt, erwachen, als dessen Gegner auftreten und ihn besiegen werde, siehe oben p. 71.

Leider ist von Bûshyañçta in den Texten viel zu wenig berichtet, als dass wir von ihr ein klares Bild hätten ent-

Tobias 8, 3 von Rafael gebunden. Ein Seitenstück hievon ist Apocryph. XX, 2 καὶ ἐκράτησε τὸν δράκοντα τὸν ὄφιν — καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη. Im Buche Henoch ist oft die Rede vom Binden der gefallenen Engel vgl. C. 10, 6; 15, 17; 14, 4; 53, 3 fg. Aehnliches findet sich auch in der griechischen Mythologie vgl. Ilias ε' 385 fg. Apollodor 1, 1.

1) Der in neuern pers. Schriften vorkommende Name: Bûshaçp oder Bûshyaçp, mit dem nämlichen Uebergang des çt in çp wie in: harviçt und harviçp — vgl. Spiegel's Einleit. 3. B. XLIX und dessen Glossar zum 2. B. der Einleit. in die tradit. Schriften der Parsen — ist nur eine andere Leseart für Bûshyañçta.

werfen können. Der Zend scheint Bûshyañta in doppelter Weise zu unterscheiden: Bûshyañta zairina = gelbliche B. — eine Bezeichnung für ihre Hässlichkeit — und Bûshyañta darëghô-gava = B. „mit langen Händen“ — Vd. XI, 28. 29. 36. 37; cf. Vd. XVIII, 38; Mihr It. 24, 97; Ast. It. 2.

Wie aus diesen Stellen erhellt, in denen B. besonders hervorgehoben und dicht neben Aḡrom. und Aêshma genannt wird, muss B. eine sehr gefürchtete und gehasste Pairika gewesen sein, wie sie denn auch Çraöshô, Vend. XVIII, 51 fg., Mithra und Arstât, It. 18, 2, zu Gegnern hat.

Mehr als Bûshyañta tritt Lilith in der jüdischen Dämonologie hervor. Gleich Bûsh. ist Lilith ebenfalls ein weiblicher Sched und gilt vorzugsweise als Nachtgespenst. Ihrem Wesen nach hat sie jedoch mehr Aehnlichkeit mit den Lamiae²⁾ und den Striges³⁾ der Römer — oder auch mit der *Εμψουσα* und *ὀνοχένταυροι*⁴⁾ der Griechen.

Von dieser Art ist auch die غولة der Araber. So giebt auch der arabische Uebersetzer den Jesaj. 34, 14 erwähnten Namen ليليث wieder. غولة erklärt Kamus⁵⁾ folgendermassen: وَبِالضِّمِّ الْهَلَاكَةُ وَالذَّاهِيَةُ وَالسَّعَالَةُ — أَغْوَالٌ وَغِيْلَانٌ وَالْحَيَّةُ — أَغْوَالٌ وَسَاحِرَةُ الْحَجِّينِ وَالْمَنِيَّةُ — وَالشَّيْطَانُ يَأْكُلُ النَّاسَ أَوْ دَابَّةً رَأَتْهَا الْعَرَبُ وَعَرَفَتْهَا وَقَتَلَهَا تَنَابُطٌ شَرًّا وَمَنْ يَتَلَوَّنُ السَّوَائِمَ مِنَ السَّاحِرَةِ — — „ — غول mit Dhamma bedeutet Unglück, Calamität, auch: ein Waldgespenst; mit den Pluralen: أَغْوَالٌ und غِيْلَانٌ auch: eine Schlange mit dem Pl. اغوال. Sodann eine Zauberin, der Tod — auch Name eines Ortes; ferner ein menschenfressender Daemon, oder ein Thier, welches man in Arabien

2) Vgl. Vulg. zu Jes. 34, 14.

3) Winer, Bibl. Realwörterbuch 1 Th. S. 423.

4) Aristoph. ran. 293; Aelian 17, 9.

5) Citirt von Gesen. in seinem Commentar zu Jesaj. l. c. vgl. auch über die Lilith M. A. Levy in der Zeitschr. d. DMG. B. 9, S. 484 fg.

sieht und kennt und welches Taabbata Scharran⁶⁾ getödtet hat; ferner einer, der aus Zauberei seine Gestalt verändern kann.“

Im Talmud und Midrasch ist Lilith als Schedimkönigin geschildert, welche dann den Appellativnamen: **אֶגְרָת בֵּת מַחְלָה**⁷⁾ erhält. „Gehe nicht, sagt R. Josée, Sohn R. Jéhuda's, allein aus in der Nacht **מִפְנֵי שְׂאֶגְרָת בֵּת מַחְלָה הִיא וְשִׁמּוֹנָה עֲשָׂרָה רְבוּא** weil Aḡrath die Tänzerin sammt ihrem Gefolge von achtzehn Myriaden verwundender Geister in der Nacht ihr Wesen treibt und jeder einzelne die Erlaubniss hat, beschädigen zu dürfen“ Pessach 112b; Numeri Rabba C. 12.

So wie Bûshyañta mit langen Händen, wird Lilith mit langen wallenden Haaren⁸⁾ und mit Flügeln versehen, gedacht. **הַמְּפֹלֶת דְּמוּת אִמּוֹ טְמֵאָה לִידָה וְשֶׁד הוּא אֱלֹה שִׁישׁ לוֹ כְּנָפִים** „die Mutter eines neugeborenen Kindes, welches eine Lilithgestalt hat, ist durch die (Levit. 12, 1 fg.) angegebene Zeit unrein; das Kind ist ein Sched — hat menschliches Ansehen — nur mit Flügeln versehen“ Niddah 24b.

Auch nach dem parsischen Volksglauben waren die Missgestalten unter den Menschen Werke der Daevas vgl. Vend. II, 84—86; It. 5, 92. 93. — Nach der Sage war Lilith das erste Weib Adam's und gingen aus ihrer Ehe die Schedim, die sogenannten: **נְגַעֵי בְנֵי אָדָם** (cf. 2 Sam. 7, 14) „Plagen

6) Vgl. über ihn *Hamasae carmina* (ed. Freytag) פִּיפ, פִּיפ, פִּיפ, פִּיפ.

7) **אֶגְרָת** leite ich ab vom Zend: *ag̃ra* (vgl. *Aḡromainyus*) [huzv. *ganâ*], was schlagend, dann: sehr böse bedeutet vgl. Iç. LVI, 7. 6; It. 13, 76; Iç. XLIV, 2; It. 19, 44; cf. Brockh. Glossar s. v. Der 2. Theil **מַחְלָה בֵּת** ist appellativisch zu nehmen = die Tänzerin. Schon Jesaj. 13, 21 wird den Kobolden die Eigenschaft des Tanzens zugeschrieben vgl. auch oben 81 und Pessach. 112b **שֶׁטֶן מַרְקָר** = Satan springt. Jalkut Chad. §. 56 erklärt auch Aḡrath folgendermassen: **מַרְקָרָת וּמַחְלָלָת** „die beständig hüpfet und springt.“ Auch im liber Adami (bei Gesen. l. c.) ist von **טַנְזִי** = Tanzgeistern, welche über die Töchter der Menschen herfallen, die Rede —. Dass Lilith mit Aḡrath b. Machlat identisch ist, geht aus Sabbath 151b hervor, wo der Lilith ganz dieselbe wie hier im Texte der Aḡrath zugeheilte Function zugeschrieben wird.

8) **הַמְּגַדֶּלֶת שֶׁעַר כְּלִילִית** = „langhaarig wie Lilith“ Erubin 100b.

der Adamskinder“ hervor. In dieser Beziehung sind die oben p. 60 fg. gedachten parsischen Vergleichsstellen zu berücksichtigen.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass לִילָה auch ein guter Genius und im Hinblick auf Hiob 3, 3 der Name des Geburtsengels ist. Synhedrin 96 a. Auch die griechische Mythologie kennt einen Geburts- oder Geschlechtsdämon „*δαιμόνιον γενέθλιον*“ vgl. Pindar Ol. XIII, 10. 5.

A n h a n g.

a) zu Seite 15.

Anstatt vieler theilen wir hier nur zwei Incantamenta mit.

1) Spruch gegen Eitergeschwulst, סימטא, Sabbath 67 a:
 בּוֹ בְּזִיָּה מִסְּמִיָּה כֶּסֶּ כְּסִיָּה שְׁרָלָאִי וְאַמְרָלָאִי אֵלֶּיךָ מִלֵּאכִי
 דַּאֲשֵׁתְלָחוּ מֵאַרְעָא דְסָרוּם וְלֹאֲסָאָה שְׁחִינָה כְּאִיבִין . בּוֹךְ בּוֹךְ בּוֹבּוֹךְ
 מִסְּמִיָּה כְּמוֹן כְּמִיָּה עֵינֶיךָ בֵּיךְ אֲתֵרֶיךָ בֵּיךְ זֵרְעֶיךָ כְּקִלוֹט וְכִפְרָדָּא דְלֹא
 Un- — פֶּרָה וְלֹא רְבִיָּה כֵךְ לֹא תִפְרָה וְלֹא תִרְבֶּה בְּגוֹפִי דְפִלּוֹנִי
 gefähr: „Bus, Busjih, Mus, Musjih, Chas, Chashi, Scharlai und
 Amarlai; diese (— letzteren zwei) sind Boten, die aus dem
 Lande Sodom stammen, schmerzhaftes Geschwüre zu heilen. —
 Die Farbe werde nicht röther, verbreite sich nicht weiter, es
 werde aufgesogen der Same im Bauche. — Wie ein Maul-
 thier sich nicht fortpflanzt, so pflanze sich nicht fort das
 Uebel am Körper des N., Sohn N.'s.“

Die Wiederholung eines und desselben gleichklingenden, aber mitunter gar nichts bedeutenden Wortes mit Wegwerfung gewisser Buchstaben und Sylben ist charakteristisch für die heidnischen und jüdischen Incantamenta, und dient nur dazu, das Mystische noch zu steigern — vgl. Voss zu Virg. Idyl. VIII S. 429. „Es scheint, dass in Bannsprüchen wie Cato's: daries, dardaries, astataries, ista, pista, sista die Reime geliebt wurden.“ Ein Beispiel für Abwerfung der Sylben ist das bekannte: Abracadabra. In der mitgetheilten Zauberformel erkennt man die Namen folgender parsischer Daevas. Busjih ist der Daeva Bûzi vgl. It. 4, 4; Musjih — Mûs Iç.

XVII, 46; LXVII, 23; Chashi = Hashi It. l. c. Farv. It. 29, 137.

In Scharlai und Amerlai vermuthet ich die Namen: Haurvatât und Ameretât zu finden. Tat ist blosses Suffix, so wie lai in Scharlai und Amerlai Pluralendungen sind. Der Stamm Haurva entspricht dem Skt. Sarva (vgl. Bopp v. G. §. 46 u. 53) und heisst: Ganzheit, Fülle gebend. Für Amere siehe Brockhaus' Glossar. Bei Nairjos. wird er: *vanaspatinâm patih'* „Herr der Bäume“ bezeichnet, was auch mit Bund. C. 9 stimmt, wo Ameretât „die Kenntniss der Beschaffenheit der Bäume“ zugeschrieben wird. Dasselbe Capitel sagt ferner: „die von Ameretât gepflegten 10000 Muttergattungen von Pflanzen sind bestimmt, die 10000 Krankheiten des Agromainyus (vgl. Vend. XXII, 6) zurückzuhalten.“

Mithin wäre auch Ameretât „der Krankheiten abwehrende Genius“ und correspondirt solcher Gestalt mit haurvatât, was „Gesundheit“ bedeutet „*azem dadhâm haurvatâtô narâm ashaonûm*“ Brockh. s. v. haurvatât.

Die gegen Krankheiten (hier gegen Schwulst) angerufenen Genien: Scharlai und Amerlai scheinen demnach mit den ebenfalls Krankheiten abwendenden Genien Haurva(tât) = Sarva, und Amere(tât) identisch zu sein.

Sachlich wäre noch zu vergleichen Hippokrates (*περὶ ἰερ. νόου*. §. 27) über die Heilung durch Beschwörungsformeln: *ΜΑΓΟΙ τε καὶ καθάρται, καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλεον τι εἰδέναι, οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προσβάλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης, τῷ μὴ ἴσχειν ὅτι προσενεγκάντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οἱ δὲ ἐπιστάμενοι — — — κ. τ. λ.*

Ein 2. Spruch gegen Dämonen ist folgender: Sabb. das. — *כְּשִׁמְגוֹ, כְּטִינָא, כְּטֵמָא* בר *טֵמָא* בר *טֵמָא* ומשומה בר *טֵמָא* בר *טֵמָא* „Geborsten, verflucht, zerschmettert, gebannt sei Temo, Tena, Hasmogs — — —“ Für Temo ist zu vergleichen der Däva der Finsterniss: Temô. Spiegel, Einl. 3. B. S. XLIX; Tena = Çâeni It. 4, 4; Hasmogs = Asmogs vgl. Nirang-Kuṣṭi IV; Âferîn der 7 Am. çp. 2; Asmogs selbst dürfte eine Zusammenziehung sein aus dem Namen Ashemaogha „der Däva der Unreinheit“. Vend. IX, 193 dazu Sp. Der noch in an-

geführter Talmudstelle vorkommende Name: שִׁירִיקָא פֶּנְדָּא ist wohl nichts anderes als Zairika beñdvô (der Peiniger Zairika) Vend. X, 18; Bund. C. 1, Sp. 1. c. XLVIII.

Ueber Formeln zur Bekämpfung der *Daevae* siehe Vend. X, 10 fg.; XI, 32 fg.; Spiegel, Einl. in die trad. Schr. der Parsen 2. Th. S. 167. 190 —. Zur Bekämpfung der *Schedim* vgl. Zeitschr. der DMG. S. 465 und Steinschneider: Zur pseudepigraphischen Literatur des Mittelalters S. 64.

b) Dasselbst.

Sympathetische Curen, mit denen Handlungen von Zauberei irgend welcher Art verbunden sind, verpönt der Talmud aufs strengste. cf. Synhedr. 101 a, Scheb. 15 b. Zauberei treiben ist dem Talmud überhaupt mit Götzendienst identisch. „Der Zauberer heisst desswegen מכֶּשֶׁף, weil er Gott verleugnet“ Synh. 67 b. „Die Verbreitung der Zauberei führte den Sturz des jüdischen Reiches herbei“ Sota 48 b. — vgl. auch die Erzählung von R. Chanina und einer Zauberin Chulin 7 b. Die Frage nach der Zulässigkeit von Amuletten und Formeln ist in der nachmaimunischen Epoche oft ventilirt worden. R. Salomon b. Adereth (1235—1310), befragt über sympathetische Curen, schwankt in der Entscheidung dieses Punktes vgl. Resp. 167. 413. 425. Er wolle nur, sagt er, eine Vermuthung aussprechen. „Curen die mit Beschwörungen und Anrufungen verbunden sind, sind verboten, dahingegen Curen, die einen natürlichen Zusammenhang zwischen dem Heilmittel und der Krankheit zeigen, sind nicht nur gestattet, sondern man soll mit dem Hinblick auf Gott, der allein Genesung sendet, sich ihrer bedienen.“ vgl. Frankel's: „Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen“ S. 43 fg.

c) Dasselbst.

Statt nähern Eingehens verweisen wir bloss auf die den siderischen Einfluss abhandelnden Talmudstellen: Sabbath 121 b; 156 a; Nedar. 23 b; Moed Kat. 28 a; B. Kama 16 a; B. Mezia 30 b; Pesach. 2 b u. s. w. vgl. überhaupt Brecher l. c. S. 148 fg.

Auf diesen astrologischen Glauben des Talmud dürfte vorherrschend der Chaldäismus eingewirkt haben, woher ihn auch der spätere Parsismus herüber nahm. vgl. den 1. Excurs in

Spiegel's Zend-Uebersetzung B. 1. und dessen Aufsatz in dieser Zeitschrift B. 6 S. 81 fg. Rein persisch jedoch, dürfte sein die talmudisch-midrassische Annahme: von einem praeeexistierenden belebten und mit höhern Kräften versehenen Siderismus, welcher das Prototyp für die stofflichen Wesen der irdischen Welt ist. Dies drückt der Talmud mit dem Worte *מַזַּל* aus vgl. Sabbath 146 a: Israel, welches auf Sinai stand — d. h. welches eine geoffenbarte Religion hat, verlor seine frühere Unreinlichkeit: *פסקה זוהמתה*. Was aber bewirkte, dass diese auch von den Völkern, welche nicht am Sinai standen, gewichen ist? Dies bewirkte die Anwesenheit ihres Masal *אף על גב דאינהו לא הוו מזליהו הוא* — oder Midr. Rabba C. 10: „Es giebt keine einzige Pflanze, welche keinen Masal im Himmel hätte.“

Dieses in beregtem Sinne oft gebrauchte Wort ist gleichbedeutend mit dem parsischen Fravashi*) *הוזו. פֶּרַוַּאשֶׁר* „Diese sind eine Art Genien, welche die feineren geistigen Vorbilder sind der gröbern körperlichen Wesen der irdischen Welt**). Belege hiefür aus dem Talmud und Midrasch hatten wir bereits oben p. 19 fg. angeführt; so bemerkten wir auch, dass die Fravashis zumeist Schutzgeister der Frommen sind. Unter dem häufig wiederkehrenden talmudischen Ausspruch: *איין מַזַּל לְיִשְׂרָאֵל* „Israel hat kein Masal“ (Sabbath 156 a u. sonst) soll ebenfalls nichts anderes zu verstehen sein, als, dass Israel keinem es schützenden Fravashi anvertraut ist. Der strenge jüdische Monotheismus konnte sich Israel als Volk nur unter dem unmittelbaren Schutze Gottes stehend denken. vgl. Pirke de R. Eliez. mit Beziehung auf Deut. 32, 9; Berach. 7 a. Daher die Ueberantwortung des jüdischen Volkes an einen eigens für es bestimmten Schutzengel (gewöhnlich Michael) nur als Strafe aufgefasst wurde***).

Nennenswerth ist ferner: dass die Fravashis in der spä-

*) Ueber die Etymologie vgl. Burnouf sur le Jaçna I p. 270. 271 und dessen Commentar p. 267. 556. 563; Benfey, Monatsnamen S. 63 fg.; Spiegel, Grammat. §. 24. und deren Einleitung in die trad. Schriften d. P. p. 418.

**) Rhode heilige Sage des Zendvolkes S. 195.

***) Vgl. Steinschneider in Zeitschrift d. D. m. G. B. 4, S. 155 fg.

tern Zeit als Sterne gedacht wurden. Dies besagt ausdrücklich eine Stelle im Minokh. (bei Spiegel l. c.) u. awarê. amar. u. anakhsmâr. çtâragain. i. pédâ. hěnt. fravas. i. géthyañn. i. guft. éçteñt. chi. hamôin. daím. u. dahesn. i. dâdâr. hôrmězd. o. géthî. dât. ke zaîsnî. u. nécha. zaîsnî. hěnt. har. tané. râ. hamgohâré. fravasé. i. qés. pédâ. Diese Sterne sind kampfgerüstet nach Art eines Heeres cf. Burnouf Etudes I p. 341; Sp. l. c. Dass dem biblischen: צבא השמים 2. B. d. K. 17, 16; 21, 3; 23, 5; Nehem. 9, 6 (LXX: αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν) Daniel 4, 32: חיל שמיא (LXX: δυνάμεις τῶν οὐρανῶν) dieselbe Vorstellung zu Grunde liegt, ist um so eher anzunehmen, als auch hier die Sterne für höhere, belebte Wesen gehalten wurden. v. Gesenius Jesaja-Comm. zu 24, 21. — Hiob 25, 5, cf. 4, 16; 38, 7. Das Buch Henoch identificirt sogar die auf die Erde herabsteigenden Engel mit herabgefallenen Sternen. Nach C. 18, 13—16 wird den Sternen Empfindung zugeschrieben. Die abtrünnigen Sterne (vgl. die: ἀστέρες πλανῆται im Brief Jud. 5, 13) werden zur Strafe angebunden, was an die spätere Vorstellung der Perser vom Gebundenwerden der Sterne am Himmel erinnert. cf. Ulemâi-Islam p. 5, was wiederum an Hiob 38, 31 התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח erinnert.

d) zu Seite 52.

Der Talmud Pesachim 111—112 b schreibt eine Menge von Vorsichtsmassregeln vor, die zu beobachten sind um die an Mittwoch und Sonnabend als den Dies nefasti ihr Wesen treibenden Schedim ohnmächtig zu machen. Unter anderem heisst es daselbst und Tractat Aboda Zara 12 a, dürfe man an diesen Abenden kein Wasser trinken, hat man aber doch getrunken, so sage man folgendes: אמי אזדהר משבֿרֿיִרֿי „Meine Mutter hat mich zwar gewarnt vor Schavrejari, Schavrejari Bréjari, Réjari, Jari, Ri — ich trinke aber doch Wasser aus einem weissen Gefässe.“

Es ist bereits bemerkt worden, dass bei den incantamenta die abnehmende Sylbenzahl üblich war. Was den Namen Schavrejari betrifft, so halte ich ihn mit der neupersischen Benennung des 3. Amesha-çpeñta, nämlich mit Schah-

révar*) identisch — Schahrevar wird bei Nairios. (Burnout Comm. 146) „als Herr der sieben Weltalle“**) bezeichnet. Hiefür galt er auch in den Urtexten, in denen das Wort: khshatra-vairya geradezu für Metall — Vend. IX, 21; XVII, 17; Vsp. XXIII, 1 — oder für Metallgeräthschaften gebraucht wird vgl. It. 10. 125: aka khshatrem vairim „mit einer Klammer von Metall“ und in der erstcitirten Vend.-Stelle: tighra khshatra vairya „mit einem spitzen Metallinstrument“.

Auch der aus Schahrevar durch Transposition des *v* und *r* gebildete Schavrejar hatte aller Wahrscheinlichkeit nach die Function: über alles Metall, und alle Metallgefässe gesetzt zu sein, da noch der Commentator R. Samuel b. Meir (1100–1160) in der Erklärung der angezogenen Pesachimstelle, Schavrejar über alle Trinkgefässe gesetzt sein lässt, was sicherlich eine gang und gäbe gewesene Volksannahme war. Nur ist nicht abzusehen, warum Schavrejar gerade über die weissen (חיוור) Geräthschaften gesetzt war. Ich halte aus eben diesem Grunde das in unserer Textesstelle stehende Wort חיוור für eine Corruption aus חֲשִׁירִי — חש oder mit prosthetischem א: אחש ist die gewöhnliche Abbreviatur für khshatra vgl. אַחֲשֶׁרֶפֶן Daniel 3, 2; אַחֲשֶׁרֶשׁ, Esther 1, 1; Esra 4, 6; אַחֲשֶׁרֶ Esther 8, 10. 14. in Fürst's hebräischem und chaldäischem Handwörterbuch s. v. — Der 2. Theil der in Rede stehenden Wörter: חֲשִׁירִי oder חֲשִׁירִי ist das zendische: vairya. Das ganze Wort חֲשִׁירִי = khshatra-vairya heisst oft, wie erwähnt, Metall. Der Sinn obiger Bannformel wird nun sein: „Wiewohl mich meine Mutter gewarnt hat vor Schavréjar — — so trinke ich dennoch Wasser aus einem Metallgefäss חֲשִׁירִי מִכֶּסֶׁא wenngleich über dasselbe Schahvrejar gesetzt ist.“ Dass hier Schahvrejar, wiewohl er mit dem Amesha-çpeñta Schahrévar identisch ist, als Sched gehalten wird, kann nicht befremden, da — wie schon bemerkt p. 23 — gerade die Amesha-çpeñtas in der Neuperserzeit nur noch ihrem Namen nach gekannt und vom jüdischen Volke sogar mit Schedimnamen verwechselt worden

*) Ueber die Zusammenziehung des Schahrevar aus dem Zendischen: Khshatra-vairya, siehe Benfey, l. c. 52 fg.

**) saptadhâtûnâm patih'.

sind. So wurden auch in der oben p. 89 angeführten Stelle, die mit den Amesha-çpeñtas: Haurvatât und Ameretât identischen: Scharlai und Amarlai mit Schedimnamen zusammen erwähnt.

e) Seite 75.

Für אַשְׁמַדַּי findet sich auch zuweilen die Leseart שומרון oder שומרון, so wie im Midr. Jalkut zu Hiob c. 21: שִׁדָּא שומרון und Genes. Rabba c. 36: פָּגַע בִּיה שִׁדָּא שומרון. Für den ersten Augenblick könnte man diese Leseart für eine aus אַשְׁמַדַּי corrumpirte halten, zumal auch in einigen Midrasch-Ausgaben (— ין) שומרון steht. Nun aber kennen die spätern Kabbalisten eine ganze Genealogie Aeshmadai's und verfolgen diesen bis auf seinen Stammbaum. So lässt ihn Rabbi Bechaja in seiner Pentateucherklärung (Abschnitt Bereschith) von Sammael abstammen, der vier Weiber hatte: Lilith, Naamah, Aḡrath und Machlat. Menachem Ziuni in seinem kabbalistischen Commentar Ziuni*) p. 14 b sagt: נַעֲמָה הִיְתָה אִשָּׁה שומרון „Naamah war das Weib Somron's und die Mutter Aeshmadai's. So äussert sich auch Menachem Recanat: נַעֲמָה הִיְתָה אִשָּׁה שומרון אִם אַשְׁמַדַּי שֶׁלָּשָׁם נוֹלְדוּ הַשְּׂדִים **) „Naamah war das Weib Somron's, die Mutter Aeshmadai's, denn von hier stammen die Schedim ab.“ Dass Sammael auch Samron geheissen hat und der Vater Aeshmadai's war, ist zwar nicht erweisbar aus den frühern Aggadas, kann aber immerhin eine herrschende Volksannahme gewesen sein — so dass Samron, was auch Samaritaner heisst, ein den jüdenfeindlich gesinnten Samaritanern entlehnter Name, der Schimpfname Sammael's war. Diese ausgesprochene Vermuthung, dass Samron der Stichname Sammael's war, erhebt eine Korânstelle (Sur. XX, 87. 90. 96) zur hohen Wahrscheinlichkeit. Hier wird nämlich von einem gewissen السامري = שומרון

berichtet: „dass er in Abwesenheit Mosis das jüdische Volk geprüft und zum Götzendienst verführt habe“ — eine Ansicht, die aus dem Midrasch (Rabba p. 89 a cf. Pirke de R. Eliezer

*) Edit. Cremon. 1559. vgl. Zunz zur Geschichte und Liter. S. 105.

**) In seiner Pentat.-Auslegung ed. Vened. 1560 S. 33 c.

c. 45) floss, nach welchem Sammael bei Anfertigung des Goldkalbes thätig war und die Juden zum Götzendienste reizte —. Wenn nun Mohammed diese gewiss stark verbreitete Behauptung durch eine mündliche Mittheilung eines Juden vernahm, der bei dieser Gelegenheit nicht Sammael, sondern dessen Schimpfnamen: Somron nannte — so wissen wir, wer unter السامري zu verstehen sei!!

Nachtrag.

Wie die Redaction dieser Blätter bezeugen kann, war bereits vorstehende Abhandlung in der vorliegenden Gestalt eingesandt als der siebente Jahrgang der hebräischen Zeitschrift Ha-Chaluz erschien, welche in dem ersten Artikel einen in unsere Arbeit einschlagenden Stoff behandelt. Mit Erwähnung dieser Thatsache wollten wir nur das offene Geständniss aussprechen, dass wir — so uns genannte Arbeit vor der Drucklegung unserer Abhandlung zu Gesichte gekommen wäre — nicht ermangelt hätten eine solche gegen jede geschichtliche Auffassung und sprachvergleichende Untersuchung verstossende Behandlungsweise, die wir hier befolgt sehen, im Laufe unserer Arbeit aufs Entschiedenste zurückzuweisen.

Muss schon die destructive Rücksichtslosigkeit, mit der sich der Verfasser Herr O. H. Schorr seiner Aufgabe entledigt, in dem Leser Entrüstung hervorrufen, so muss sich diese noch bei weitem steigern, wenn man sieht, wie der Herr Verfasser nur auf dem Wege vager Hypothesen, geschraubter wenn auch mitunter geistreicher Combinationen, zufällig laut- oder sachlicher Aehnlichkeiten zu seinen vorgefassten Schlüssen und Resultaten gelangt, und wie er dem gänzlichen Mangel an linguistischer und quellenmässiger Forschung durch einige dem Kleuker'schen Pehlwi-Vocabulair entlehnte Wörter und durch die schon längst antiquirte Uebersetzungsart abzuhelpen glaubt.

Die gedrängte Kürze, welche uns diese Blätter, zumal ein Nachtrag, zur Pflicht machen, verhindern uns, eine eingehende Beweisführung des Gesagten zu liefern.

Um jedoch diese nicht ganz schuldig zu bleiben, mögen nur folgende Proben aus dieser „wissenschaftliche Abhandlungen“ sich benennenden Zeitschrift um so eher mitgeteilt und besprochen werden, als wir die beigefügten Bemerkungen als gelegentlich gebotene Zusätze zu unserer Abhandlung betrachtet wissen möchten.

Wie belehrend beispielshalber zunächst die etymologische Deductionsweise H. Schorr's ist, möge aus Nachstehendem erhellen.

a) Akomanô *) = schlechte Gesinnung n. p. eines von Aṡromainyus geschaffenen Erzdew's bekanntlich ein Compositum aus aka (skt. aka = a + ka nicht Freund) = schlecht; manô (Radix: man denken) skt. manas; huzv minashn; pârsi minesn = Sinn, Geist, Gesinnung — hängt nach Schorr (Chaluz S. 18) mit dem hebr. עקב, עקם zusammen!!

b) Den Namen des Dew Tairica (Bundeh. 67, 8: Târij cf. Spiegel zu Vend. X, 18 Note 1) der wahrscheinlich mit dem Vend. l. c. erwähnten Tauru identisch ist, und von der Rad. taurv pârsi und huzv. tarvinîtan = peinigen¹⁾ stammt, vergleicht H. Schorr mit dem hebr. טרה = Mühe!

c) Herrn Schorr gilt es ferner für ausgemacht, dass der Name des andern, Bund. l. c. mit Tairica zusammen erwähnten Dew Zairica (nicht wie Sch.: Zarui) auf die Wurzel: צרה, סרה, זרה zurückzuführen ist (sic!). Natürlich konnte H. Sch. nicht ahnen, dass vielmehr der Stamm des in Rede stehenden Wortes: Zairica (zairi + ca) kein anderer als zar = zürnen, peinigen²⁾, auch: gelb³⁾ ist, und der Gelbe der Peiniger heisst — Eigenschaftswörter, die zu seinem Wesen als dem Gegner des Amesha-

*) Vgl. hierüber wie über die folgenden etymolog. Ableitungen Justi „Handbuch der Zendsprache“.

1) Vgl. It. 1, 6; yt. 5, 13 yô vîçpa taurvayâṭ = welcher Alles peinigen wird.

2) Iç. XXVIII, 9; yt. 13, 30 nôit-zaranaêmâ = wir wollen — nicht peinigen.

3) Vgl. auch die adjectiva: zairita = grüngelb Iç. IX, 34; yt 19, 40 — und zairina = gelblich; fast stehendes Epitheton der Bûshyañçta, siehe oben S. 87.

çpeñta Haurvatât (Genius der Fülle) und dem Dew der Hungersnoth sehr gut passen.

d) Ferner ist nach Sch. der Bund. 67, 3 erwähnte Tarmat mit תרמיה Jerem. 14, 13 identisch. Wie aber wenn dieses ein Derivatum der Radix רמה = zu Falle bringen, betrügen, täuschen — cf. Fürst hebr. chald. W. s. v. — ist, während Tarmat = zend. Tarômaiti ein aus tarô = über, und maiti (von: man) Denken, Sinn zusammengesetztes Wort ist und Uebermuth; Hochmuth bedeutet?! wie denn in Wahrheit Bund. l. c. Tarmat als Dew des Hochmuths genannt wird.

e) Medokht ist das hebr. מדיח part. hiphil von מדיח = der Vertreibende, Verstossende! Wiederum ein arger Missgriff. Denn Medokht oder besser: huzv. mîthôkt, pârsi mîdûkht ist das Zendische: mithaokhta. Dieses ist componirt von mitha (mith = betrügen) falsch + aokhta = ukhta = part. perf. pass. der Rad. vac = sprechen vgl. Vend. V, 75. Mithaokhta ist demnach gleichbedeutend mit: falsche Rede = Lüge, und als Dew der Lüge gilt auch das n. p. dieses Wortes Bund. 1, 12; 67, 4.

f) Vejish (fälschlich Schorr: Vajis) definirt Sch. ungreiflich aus בערה Schrecken. Wahrscheinlich dachte er an die Stelle in Bund. l. c., wo es in Beziehung auf diesen Dew heisst: er quäle die Seelen der Todten mit Furcht und drücke ihnen Schrecken ein. Windischmann z. St. 143 vermuthet in Vejish den Dew: vîzaresha wiederzuerkennen, welcher die von den Körpern abgeschlagenen, getrennten Seelen in die Hölle schleppt cf. Vd. XIX, 94. Demgemäss dürfte es wohl nicht zu gewagt erscheinen, wenn ich Vejish etymologisch von der Zendwurzel⁴⁾: vij = abtrennen, abschlagen, ableiten möchte.

g) Den, von Windischm. 139 erwähnten Namen: Râma erklärt Sch. aus dem hebr. ערמה List, oder רמיה Betrug. Möge uns H. Sch. mit einer solchen Definition nicht über-

4) Das part. perf. pass. vikhta — gewöhnlich in der Zusammensetzung: hunivikhta = „gut herabgeschlagen“ ist das stehende Praedicat der Keule vazrô vgl. yt. 6, 5; 10, 40 u. s.

listen oder betrügen! denn rāma, von ram heisst: plagen und bedeutet personificirt den: Neid⁵⁾ Bund. I. c.

h) Den Namen: Apaoshô (nicht: epeoshe) bekanntlich ein n. p. eines Daêva, der den Regen bringenden Stern Tistrya (Nerios. vrshtinakshatra Iç. 1, 35) stört⁶⁾, leitet Herr Sch. von עפּשׁ, עבשׁ = verdummen, ab. Apaoshô ist vielmehr aus dem Compositum apa (praepos. von) + osha = ush, huzv. ôsh = brennen, leuchten zu definiren und ist vielleicht an das Leuchten des Blitzes und an das Verbranntwerden durch denselben zu denken, mit welchem nach der Parsenmythologie Apaoshô von Tistrya getroffen wird.

i) Dahâka = „verderblich“ permanentes adj. des (azhi) Drachen cf. Vd. I, 69; Iç. IX, 25; yt. 19, 50 u. s. w. stammt von der Radix: dah = verderben. Nach Sch. dahingegen ist dahâka = דַּהַק!

j) Der Name des weiblichen Daemon Bûshyañçta huzv. bûshaçp; pârsi: bûsyâçp (nicht wie Sch.: boschasp) kommt vom part. fut. der Radix bû*) = sein, her und bedeutet eigentlich „Zukünftigkei⁷⁾“. Herrn Sch. aber ist B. gleichbedeutend mit dem lautähnlichen בשה = Schande, Schmach!!

Doch überschlagen wir schon einmal dieses an glücklichen etymologischen Resultaten so reichhaltige Blatt (S. 18) und, indem wir hinsichtlich Schahrivar (S. 19) auf das bereits oben S. 93 fg. Gesagte verweisen, und S. 24 die falsch citirten Worte, die yavaêcha. yavatâtaêcha heissen müssen⁸⁾, berichtigen, gehen wir auf die Besprechung der (das.) angezogenen Talmudstelle über.

Wie bekannt bestand die parsische Ceremonie Gétî-khirîd (گیتی خرید), nicht wie Sch.: Gitekrit oder Guetikherid, darin, dass der Laie, welcher kein Hérbad werden wollte, irgend

5) Huzv. arask — cf. über Râma (Iç. XLVIII, 4) yôî — aêshemem vareden râmemcâ = welche — den Aêshma und Râma fördern.

6) cf. Bund. 7, 6; 16, 5. Windischmann S. 280. Spiegel, Avesta-Uebers. 3. B. S. XXI.

*) cf. Visp. 21, 5: heñtemca bavañtemca bûshyañtemca = den, welcher ist, war und sein wird.

7) cf. oben p. 86 fg. und Windischmann, Mithra S. 65.

8) Spiegel, Z. d. DMG. 1. B. S. 360 fg.

einem Maubad Geld verabreichte behufs achttägiger Lesung des Jaçna. Durch dieses Gétî-khirîd — der Kauf der Welt — wurde der Mazdayaçnier in den Glaubensverband aufgenommen⁹⁾. Diesen Sinn will nun Herr Sch. der Stelle in Kiduschim p. 16 b unterlegen und ganz zusammenhangslos in dieselbe hineindeuten, indem er das, daselbst vorkommende Wort, ידקרה mit Gétî-khirîd identificiren will. Meiner Ansicht nach ist vielmehr das in Rede stehende ידקרה das arabische: ^{س. ٥٠٠}occulta delatio = Ohrenbläserei, sermo turpis, unnützes Geschwätz¹⁰⁾. Der Sinn der Stelle ist: „In der aufgeworfenen Frage: ob wohl der Diener über das bei seiner Freisprechung vorschriftsmässig (Deuter. 15, 14) ihm zu gebende Geschenk verfügen kann, sagt R. Josef: ידקרה קא חזניא הכא erblicken wir nichts anderes denn eine blosse Ohrenbläserei, ein überflüssiges Geschwätz.“ Gewiss hat der freigesprochene Diener ein Eigenthumsrecht auf das erhaltene Geschenk! Richtig hat daher Raschi z. St. den Sinn dieses Ausspruches erfasst, wenn er commentirt: האריך משנתו חנם „er — der Fragesteller — hält sich bei dieser Frage ohne Grund so lange auf.“

Und nun noch einige Beispiele von gelungenen Conjecturen!

Wie aus den parsischen Schriften erhellt, waren die Leichencereemonien bei den Parsen sehr complicirter Natur. Bevor die Leiche — naçu — zum Frass für die Vögel auf den Dakhma gestellt werden durfte, musste zunächst dafür gesorgt werden, dass, nachdem der sogenannte Çag-dîd „Hundeblick“ vor sich gegangen war, die Leiche durch zwei eigens für diesen Zweck bestimmte Leichenträger — naçâçâlâr — an einen passenden und sichern Ort gebracht werde. Der bei den Spätern übliche Name dieses Ortes Zadmarg, heisst im Zend. (Vend. V, 37 fg.) kata oder skemba (çkañba: Westerg. Leseart) Vend. VIII, 26. Herr Schorr belehrt uns jedoch S. 29 mit Berufung auf Richardson (orient. bibl. 2, 65), dass Zadmarg die Benennung: Ghâsâl-châne¹¹⁾ gehabt habe, welches Wort H. Sch. in

9) cf. Spiegel, Av.-Uebers. 2. B. S. XXIV fg.

10) Siehe Freytag, lex. arab. lat. s. v.

11) غسل خانه bedeutet vielmehr schlechtweg den Ort der Wäsche, der Reinigung.

dem im Talmud — 10. Absch. des Tract. Semachoth — erwähnten und sinnverwandten: פסגן wiederfinden will, und zwar auf folgende Weise: פסגן soll heissen = כסגן und dieses wiederum כסלגן = Ghâsâl - châne! Hätte aber Herr Schorr gewusst, dass der Zendname des Zadmag Çkañba war, hätte er die Identität dieses Wortes mit dem talmudischen פסגן ganz einfach wahrscheinlich machen können durch die schlichte Conjectur: פסגן = סגנָה = çkanba, wonach das ursprünglich endigende פ zu dem Anfang des Wortes herübergekommen ist.

Eine nicht minder missglückte Conjectur ist die S. 31 mitgetheilte, nach welcher H. Sch. den, Tract. Joma 10; Succa 5, — genannten fabelhaften Vogel: בִּרְיֹכְנִי mit: mareghô. çâena identificirt und zwar so: בריוכני = מריוכני = בריו-כני = mareghô. çâena. Welche Willkürlichkeit! Wäre es doch viel näher gelegen בִּרְיֹכְנִי mit dem Vogel Vâraghna¹²⁾ zusammenzustellen, bei einer fast übereinstimmenden Buchstabengleichheit. Unter Varjachnai ist höchst wahrscheinlich der Strauss zu verstehen. Dies vermuthe ich, weil es Bechor. 57 b vom Varjachnai heisst, er lege fabelhaft grosse Eier, weil ferner eben an dieser Stelle auf den Hiob 39, 13 genannten: כנף רננים Bezug genommen wird¹³⁾, unter welchem doch nach Ansicht vieler Erklärer der Strauss gemeint ist. Vielleicht dürfte auch Vâraghna den Strauss bezeichnen, wenigstens erinnert die Etymologie des Wortes vâra = Schwanz, ghna = schlagend an den schwirrenden Gang des Strausses.

Ebenso unwahrscheinlich ist die (das.) gegebene Erklärung der Chulin 62 b erwähnten Vögelnamen. Die Stelle lautet: מאי בִּרְהֶדִי אמר אבוי שְׂרִינְקָא „was bedeutet Barheddi? Abajji meint: so viel als Sarinka“. Das ist die Leseart des Aruch s. v. בִּרְהֶדִי. In unsern Talmudexemplaren steht für Barheddi בִּרְ חֵירִי. Meiner Meinung nach sind die Namen Barheddi und Bar Chairi Adjective des Vogels Sarinka. Letzteres ist nämlich der Bund. 57, 20 genannte Vogel: Sark, dessen Zendbenennung: Karshipta ist. Von ihm rühmt der Vend. II, 138 fg.

12) Vgl. It. 14, 19; Bundeh. 31, 11.

13) Vgl. auch Raschi z. St. in כנף רננים: ולשון המשנה בריכני „Knaf Renanim“ heisst in der Mischnasprache Varjachnai.

„dass er in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat, das mazdayasische Gesetz verbreitet habe.“ Hiermit übereinstimmend sagt auch der Bund. l. c. Sark breite in Varjemkant, dem Garten Yimas, das Gesetz aus, welches er in seiner Weise spricht und versteht. Im Hinblick auf diese seine Funktion kann daher Sark füglich Barezdi — erweitert: Barezaidhi — d. h. einer dessen Einsicht gross ist vgl. Iç. LVI. 5. 2; yt. 5, 108 u. s. w. genannt werden. *בַּרְהַרְיָא* per Metathesin *בַּרְהַרְיָא* ist aber identisch mit Barez + dhi. Ganz demselben Begriff entspricht aber auch das nach der Leseart des Talmud gebrachte *בַּר חַיְרִיָא*, welches Wort eine chaldaisirte Fortbildung des persischen Stammes: kar = aufmerken, verstehen ist, so das Bar-Chairi der Verstandbegabte, Einsichtige heisst. Ausser dieser sprachlichen ist aber auch noch die sachliche Uebereinstimmung, dass sowohl Sark als auch Sarinka für eine Sperberart gehalten werden.

S. 32 versucht H. Sch. einen allerdings sehr dunklen Ausspruch des Talmud Chulin 59 b zu erklären, hat ihn aber nicht ganz verstanden. Der Kürze wegen theilen wir bloss unsere Vermuthung mit. Die Parsenmythologie kennt einen riesenhaften dreibeinigen Esel, Khara genannt. Wiewohl er im Grundtexte nur einmal Iç. XLI, 28 erwähnt wird¹⁴⁾, hatte sich dessen ungeachtet bei den Spätern eine reiche Sage über ihn gebildet. Das 19. Capitel des Bundehesch, das ihn sehr ausführlich beschreibt, lässt ihn mit einem Horn, das goldene Oeffnungen hat, versehen sein zur Tödtung der Geschöpfe Ahrimans. Khara ist sonach ein Vorbild des Einhorns oder dieses selbst. Die Existenz des Einhorns war überhaupt im ganzen Alterthum verbreitet¹⁵⁾ und wurde für eine Gazellenart mit gespaltenem Hufe und röthlichem Balge und zum Antilopengeschlecht gehörend gehalten. Dies vorausgeschickt erklärt sich nun unsere interessante Talmudstelle, die also lautet: *קָרַשׁ אֵת עַל פִּי שְׂאֵת לֹא אֵלָא קָרַן אֶחָא מוֹתַר אָמַר ר' יְהוּדָה קָרַשׁ טָבִיא דְּבִי עִילָאִי טָגֵרִס אֲרִיא דְּבִי עִילָאִי*

14) Wo er als kharemca ashavanem = reiner Esel gepriesen wird, der in der Mitte des Sees Vouru-Kasha steht.

15) cf. Winer, bibl. Realw. s. v. Einhorn.

„Kharas (Khara) wiewohl einhörig ist doch rein. R. Juda sagte, unter Kharas ist zu verstehen eine Gazelle des Waldes (Be Ilai n. p.) und zwar „der arische Dreibeinige des Waldes“. Den letzten Satz fasse man nämlich als Apposition zu dem ersten Satzglied und lese per Metath. für $\text{תְּרִגַּס} = \text{תְּגַרְס}$ im Sinne des persischen thrigât = auf Dreien schreitend = dreibeinig¹⁶⁾. אַרְיָא ist = *arya* oder *airya* = arisch.

S. 40 berichtet uns H. Sch.: die Perser haben an dem Feste Djaschné, welches am Mithratage des Mithramonats gefeiert wurde (?), Almosen gesammelt, deren Benennung dem Namen des Festes entlehnt Djaschné ist. Hiermit erklärt er die Stelle Synhed. 94 b: $\text{הָאֵי דִישְׁנָא לְהָאֵי פִרְדֶּשְׁנָא}$. Das letzte Wort nimmt H. Sch. im Sinne von: König und emendirt *padeschahan*¹⁷⁾. Dagegen ist folgendes einzuwenden: Einmal ist der Name: چشنه oder چشش = Djeschné von der Zendwurzel *cash* cf. n. p. چشیدن was kosten heisst, welche Benennung die persischen Feste — nicht bloss wie H. Sch. meint, das Mithrafest — deshalb erhalten, weil mit ihnen Mahlzeiten verbunden waren. Die an diesen Festen gesammelten Almosen heissen ferner nicht Djaschné, sondern haben einen eigenen technischen Namen: *Jadañgôî* (rad. *jad* = flehen, bitten¹⁸⁾ דִישְׁנָא ist vielmehr das syr. ܡܢܐ = *munus*, *donum*, welches allerdings, wie schon Spiegel¹⁹⁾ bemerkt, einen persischen Ursprung hat und, wie wir glauben, mit dem *huzvâresh dâtan*, *pârsi* und np. دادن (vgl. zend. *dâ* geben) zusammenhängt, aber im Zend als einfaches Wort nicht zu belegen ist. Vend. XX, 7 findet sich eine Zusammensetzung dieses Wortes mit *para* in dem Worte: *paradhâta* und ist zu übersetzen: welcher zuerst das Gesetz ausübte cf. yt. 5, 21; 9, 3. Das in angezogener Talmudstelle stehende פִּרְדֶּשֶׁן (*chaldaisirt* פִּרְדֶּשְׁנָא) ist nun mit dem erwähnten: *paradhâtan* identisch. Hiernach giebt die Stelle einen schönen Sinn. Es ist nämlich hier davon die Rede, obwohl Chiskijahu ein frommer König war, der dem

16) Vgl. das nom. *thrigâya* Vd. III, 57; VI, 75; VIII, 29 u. s. w.

17) Soll wohl heissen *pahdisha* = پادشاه !

18) Vgl. hierüber Spiegel, Einl. 2. B. S. CIII.

19) 1. B. 2. Excurs S. 279.

Studium und der Ausübung des Gesetzes oblag, die Belagerung Jerusalems durch Sancherib dennoch erfolgte. Diese Beziehung wird nämlich 2 Chron. 32, 1 entnommen, indem das erste Satzglied auf Chiskijahu gedeutet und so aufgefasst wird, dass *אחרי הדברים והאמת האלה* den Sinn haben sollen: nach diesen Worten der Wahrheit, d. h. wie Raschi richtig commentirt *שהיה עסוק בתורה*, wenngleich Chiskijahu mit der Ausübung des Gesetzes beschäftigt war *בא סנחריב* sei Sancherib dennoch an Jerusalem herangerückt. Auf diesen Widerspruch anspielend fragt nun der Talmud: *הא דישנא להאי*: „gebührt denn ein solches Geschenk — ein solches Geschick — einem, der das Gesetz ausübt!!“

S. 42 kann Herr Schorr, Kleuker folgend, die drei, aber corrumpt wiedergegebenen Wörter: *mag*, *bağ*, *retouan*, welche drei Hauptsünden bedeuten sollen, nicht erklären. Und wie wohl er dies eingestandenermassen nicht thun kann, deutet er sie dennoch in eine Talmudstelle hinein. Wie naiv! Diese Wörter sind aber dem Zendbelesenen gar nicht so schwer zu erklären, denn:

α) *mag* = *maga* heisst: Grösse, das Adj. desselben *magavan* bezeichnet einen, der gross gewachsen, d. h. heirathsfähig, aber noch nicht verheirathet ist. Bei der Wichtigkeit der die Ehe (*naïrithwana*) betreffenden Vorschriften, ist es nun ganz natürlich, dass das Cölibatleben dem Mazdayacnien zur Sünde angerechnet werden muss. So äussert sich auch der Vend. IV, 130 *yatha magavô fravâkhshôit* ... „ich schätze den Beweibten höher²⁰⁾ (als den), welcher nicht verheirathet ist; den, welcher einen Hausstand hat, als den, der keinen hat, den Familienvater als den Kinderlosen.“

β) *bağ* ist meiner Ansicht nach das Vend. XV, 44 erwähnte *bağa*. Aus dem Zusammenhang, wie aus dem Zusammenstellen des Wortes *bağa* mit *shaêta*, *ghnâna frâçpata* erhellt, dass *bağa* ein zum Ersticken des Fötus gebrauchtes narcotisches Mittel war, was (ebend.) als strafwürdig gehalten wird.

20) Spiegel z. St.: Was den Verheiratheten betrifft, so nenne ich ihn vor jenem — — —

γ) Retouan ist endlich die It. 4, 6 erwähnte Sünde: raêthwayana (raêtu + ayana), d. h. auf Befleckung ausgehend. Diese Sünde wird in doppelter Art unterschieden: 1) paiti-raêthwa, das ist die mittelbare, die durch Berührung eines unmittelbar Unreinen hervorgerufene Verunreinigung Vend. X, 12; XIX, 40; 2) hāmraêthwa, die unmittelbare Verunreinigung. Hiernach wäre S. 43, wo die Namen dieser beiden Verunreinigungsarten falsch geschrieben sind — denn auch huzv. heissen sie: patrît und hamrét — zu berichtigen.

Nun zu berichtigen gäbe es im Chaluz noch gar Vieles, doch wollen wir es, um die enggezogenen Grenzen einer Entgegnung nicht zu überschreiten, bei den vorgeführten Beispielen bewenden lassen. Schon diese reichen vollkommen hin, um in dem Fachmann die Ueberzeugung zu befestigen, mit welcher grosser philologischer Akribie und Sachkenntniss des behandelten Gegenstandes Herr Schorr ausgerüstet ist und auf welche Weise er Kritik übt. Wie tief ist im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft eine solche vom Dilettantismus geübte Kritik zu bedauern!

2) Retoran ist endlich die 4. 6. erwähnte Sünde: *rašbawana* (rašbā - azana), d. h. am Belockung ausgehend. Diese Sünde wird in doppelter Art unterschieden: 1) *pašbaw*, das ist die nützliche, die durch Belockung eines unmittelbare Urtönen hervorgerufene Veranlassung Verd. X. 13; XIX. 40; 2) *šāmbaw*, die unmittelbare Veranlassung. Hiernach wäre 2. 43, wo die Namen dieser beiden Veranlassungen falsch geschrieben sind — denn auch hier heißen sie: *pašbaw* und *šāmbaw* — zu berichtigen. Nun zu berichten gäbe es im Chälak noch gar Vieles, doch wollen wir es, um die engbegrenzten Grenzen einer Eingrenzung nicht zu überschreiten, bei den vorerwähnten Beispielen belassen lassen. Schon diese reichen vollkommen hin, um in dem Fachmann die Ueberzeugung zu befestigen, mit welcher Krasser philologischer Akribie und Sachkenntnis der behandelte Gegenstandes Herr Schür angestrebt ist und auf welche Weise er Kritik übt. Wie tief ist im Inneren der Wahrheit und Wissenschaft eine solche vom Jüdis-

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Kohut, Alexander

Über die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom
Parsismus

Leipzig 1866

A.or. 4-4,1/4

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10248644-1